وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
الجامعة الإسلامية– بغداد
مركز البحوث والدراسات الإسلامية
(مبدأ)



مجلة الجامعة الإسلامية

مجلة علمية محكَّمة نصف سنوية
يصدرها مركز البحوث والدراسات الإسلامية
(مبدأ)
الجامعة الإسلامية/ بغداد

السنة السابعة عشرة العدد ٢٥/ ٢ ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م

الهيئة الاستشارية

هيئة التحرير

مجلة الجامعة الإسلامية/العدد (٢٥/٢)
(٢٠١٠م)
بغداد - الجامعة الإسلامية
الترقيم الدولي لليونسكو ٤٥٢١ -١٨١٣ ISSN

عنوان المراسلات:

العراق- بغداد- محلة ٣٠٨ شارع ٢٢/ الجامعة الإسلامية

أ.د.إبراهيم عبد صايل الفهداوي: رئيس هيئة التحرير

هاتف: ٤٢٥٤٢٥٧

فاكس: ٤٢٥٣٢٤٦

البريد الالكتروني للجامعة: islamicuniversitybag@yahoo.com

البريد الاليكتروني للمجلة:mabda_irsc@yahoo.com

شروط النشر

١. يجب أن يكون البحث المقدم للنشر جديداً وأن تراعى فيه القواعد المتعارفة في البحث العلمي والدراسة الأكاديمية من نواحي توثيق المصادر والمراجع والنصوص، فضلاً عن الموضوعية والمنهجية في البحث.

٢. ضرورة تحقق السلامة اللغوية مع مراعاة علامات الترقيم ومتانة الأسلوب مع وضوح الفكرة.

٣. يرتب البحث على الوجه الآتي:

عنوان البحث- اسم الباحث- مرتبته العلمية وعنوانه- المقدمة- متن البحث- النتائج- الخاتمة- قائمة الهوامش- المصادر.

٤. تكتب الهوامش على النحو التالي:

أ. عند توظيف الهامش للمرة الأولى: يكتب اسم الكاتب الكامل، عنوان الكتاب بالكامل، المحقق أو المترجم، رقم الطبعة (تستثنى الطبعة الأولى)، ومن ثم توضع بين قوسين معلومات (المكان، دار النشر أو المطبعة، سنة الطبع) المجلد أو الجزء ثم رقم الصفحة.

ب. عند توظيف الهامش للمرة الثانية: يختزل اسم الكاتب بالمشهور ثم عنوان الكتاب مختصرا، الجزء والصفحة.

أما الهوامش المتعلقة بالدوريات فتكون كالآتي:

أ. عند توظيف الهامش للمرة الأولى: اسم المؤلف، عنوان المقال، المحقق أو المترجم، اسم الدورية، المجلد أو العدد (المكان، دار النشر أو الإصدار، سنة النشر)، ثم الصفحة.

ب. عند توظيف الهامش للمرة الثانية: يختزل اسم المؤلف بالمشهور، ثم عنوان البحث أو المقال مختصراً، الصفحة.

أما إذا كان الهامش موقعاً اليكترونياً فيثبت تاريخ المطالعة تتبعه نقطة، ثم يكتب العنوان الاليكتروني كاملاً بين الأستاذين <www...>.

٥. تثبت قائمة المراجع كالآتي:

البدء باسم شهرة الكاتب أو عائلته متبوعاً بفاصلة تليها بقية الاسم متبوعةً، عنوان الكاتب متبوعاً بنقطة، مكان النشر متبوعاً بنقطتين، اسم الناشر متبوعاً بفاصلة، تاريخ النشر متبوعاً بنقطة.

٦. يقدم البحث مطبوعاً بثلاث نسخ، مطبوعة بوساطة الكومبيوتر على ورق قياس A٤ على وجه واحد وأن يكون المتن والهامش مطبوعاً بخط Simplified Arabic قياس المتن ١٦ والهامش قياس ١٤ والعنوان الرئيسي ١٨ والعنوان الفرعي ١٦ غامق.

٧. يجب أن لا يكون البحث مستلاً من (رسالة/ أطروحة) جامعية ولم يسبق نشره، وليس معروضاً للنشر في أية وسيلة نشر أخرى وعلى الباحث تقديم تعهد بذلك.

٨. يجب أن لا يزيد عدد صفحات البحث عن ٣٠ صفحة وفي حالة زيادة عدد الصفحات إلى حد ٤٠ صفحة يؤخذ مبلغ قدره ٣٠٠٠ دينار عن كل صفحة.

٩. تخضع البحوث لتحكيم سري لتحديد صلاحيتها للنشر ولا تعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء قبلت للنشر أو لم تقبل.

١٠. لهيئة التحرير الحق في حذف أو إعادة صياغة بعض الألفاظ، ولها الحق في عدم نشر بحث ما.

١١. يقدم مع البحث مبلغ مقداره أربعون (٤٠٠٠٠) ألف دينار، ويعاد المبلغ عند عدم صلاحية البحث للنشر بعد استقطاع مبلغ التقويم والمتابعة.

١٢. يزود صاحب البحث- عند نشره- بنسخة واحدة من المجلة.

المقدمة..

الحَمدُ للهِ رَبِّ العالمين، وَالصَّلاةُ وَالسَّلامُ على سيِّدِ المرْسَلين، وَعَلى آلهِ وَصحْبهِ أجمَعين، وَبَعْدُ...

يمثِّلُ العِلْم النَّواة الأساسيَّة للأُمم وَالحَضارات، وَلهذا كانَ النِّداءُ الأَوَّل مِنْ وَحْي السَّماء هُو (اِقْرَأْ)، تأكِيداً لهذهِ الحَقيقة، وَمِنْ هذا المنْطَلق المبارَك تُقَدِّم الجامِعة الإسْلاميَّة للقُرَّاءِ وَالباحِثينَ الكِرام عَدَدَها الجَديد مِنْ (مجلَّة الجامِعَة الإسلاميَّة ٢٥/ ٢)، وَمِنْ مُشارَكاتٍ قيِّمَة تمثِّل إضافةً نوعيةً في المنظُومَةِ العِلْمِيَّة وَالثّقافيَّة وَفي مخْتَلَفِ التَّخَصُصاتِ مِنْ عُلُومِ الشَّريعَةِ، وَعُلُومِ القُرْآنِ، وَالتَّاريخِ، وَالاقْتِصادِ، وَالقانُونِ، وَالإعْلامِ، وَالعُلُومِ الحياتيَّةِ. وَهِي بِذلِكَ تُواكِبُ مَسيْرَة العِلْمِ الَّذي يَرْتقِي بِالعُقُولِ في سُلَّمِ الارْتِقاءِ الحَضارِي.

وَفي الخِتامِ نَسْأَلُ اللهَ العَليّ القَدير أَنْ ينْفَعَنا بمَا عَلَّمَنا، وَأنْ تَكُونَ هذِهِ المجَلَّة أَداة مُتَمَيِّزَة في نَشْرِ العُلُوم وَالمعارِف.

وَالله مِنْ وَراءِ القَصْد.

هيئة التحرير

المحتويات

انشراح الصدر في بيان ليلة القدر

للإمام شمس الدين محمد بن محمد بن أحمد بن عبد القادر بن عبد العزيز، السنباوي الأزهري المصري المالكي، المعروف بالأمير الكبير

(١١٥٤- ١٢٣٢هـ/ ١٧٤٢- ١٨١٧م)

(دراسة وتحقيق)

د. قتيبة فوزي جسام عبد الواحد الراوي

كلية العلوم الإسلامية/ الفلوجة

جامعة الأنبار

مقدمة

الحَمد لله القائل: ﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ ١ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا لَيۡلَةُ ٱلۡقَدۡرِ ٢ لَيۡلَةُ ٱلۡقَدۡرِ خَيۡرٞ مِّنۡ أَلۡفِ شَهۡرٖ ٣ تَنَزَّلُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذۡنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمۡرٖ ٤ سَلَٰمٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطۡلَعِ ٱلۡفَجۡرِ ٥ ﴾[١]، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد ﷺ، ورضوان الله تعالى عن صحابته والتابعين ومن تبعهم بإحسان وسار على نهج القرآن إلى يوم الدين.

وبعد... فإن أَشرف المطالب وأَرفع العلوم وأَسناها، ما كان في خدمة القرآن العظيم، وعلومه الجليلة الزاهرة، كيف لا وموضوعهُ كلام الله تعالى المُنزل على نبيه محمد ﷺ، وشرفُ العلمِ من شرفِ موضوعهِ، فإن القرآن الكريم أَساس العلوم ومنبعها، ودائرة شمسها ومطلعها، فأَودع فيه سبحانه وتعالى علم كلّ شيء، وأَبان فيه كلّ مبتغى وهدى، وشرف الإنسان بشرف الرسالة التي يحملها، والغاية التي يسعى من أَجل تحقيقها، فالتفسير هو مفتاح للكنوز والذخائر التي احتواها هذا الكتاب المجيد المُنزل لإصلاح البشر، وإنقاذ الناس، وإعزاز العالم، وبدون التفسير لا يمكن الوصول إلى هذه الكنوز والذخائر، مهما بالغ الناس في ترديد أَلفاظ القرآن، ومن هنا كان هذا العِلمُ الجليل رأس العلوم الشرعية وتاج عزها وشرفها، فبعد أَن منَّ الله سبحانه وتعالى عليَّ وشرفني ووفقني لخدمة هذا العلم الجليل من خلال بحوث ودراسات سابقة، أتبعت خدمتي لكتاب الله تعالى في هذا البحث، الذي يتضمن دراسة وتحقيق لكتاب وجيز في تفسير سورة القدر المباركة والمُسمى (انشراح الصدر في بيان ليلة القدر)، لإمام جليل من أئمة المسلمين، الإمام محمد بن محمد الأمير المالكي رحمه الله، المشهود له بالعلم والصلاح من العلماء المعاصرين له، ومصنفاته خير دليل على ذلك.

أولاً: منهجي في التحقيق:

١-اعتمدت في تحقيقي على نسختين، الأولى التي كُتبت في حياة المؤلف ورمزت لها بالرمز (أ)، والثانية كُتبت بعد وفاته بإحدى وسبعين سنة ورمزت لها بالرمز (**ب**).

٢-بذلت جهدي في ضبط النصوص وإخراجها على الوجه المطلوب مع وضع علامات النقط والفواصل والأقواس بنفس الصورة التي وضعها المؤلف.

٣-ترجمت للأعلام الذين ذكروا في المخطوطة وجعلت ذلك بالهامش، مع ذكر مصادر الترجمة.

٤-قمت بتخريج الآيات القرآنية الواردة بعزوها إلى السورة التي وردت فيها، مع بيان رقم الآية، وتخريج الأحاديث النبوية بعزوها إلى مضانها بذكر الجزء والصفحة والباب ورقم الحديث.

٥-وثقت الأبيات الشعرية الواردة في المخطوطة، بنسبتها إلى قائلها وإحالتها إلى دواوينها.

٦-أضفت بعض التعليقات على مسائل الكتاب الأصلية في الهامش التي يستوجبها منهج التحقيق لزيادة الفائدة.

ثانياً: وصف النسخ:

النسخة الأولى (أ):

اسم المخطوط: تفسير سورة القدر.

مصدر المخطوط: مكتبة الأزهر/ ورقمها (٣٢٧٣٤٩) تفسير.

بيانات المخطوط:

المؤلف: الأمير الكبير محمد بن محمد بن أحمد بن عبد القادر بن عبد العزيز السنباوي الأزهري.

المقدمة: (هذا ما يسره الله تعالى خدمة لسورة القدر جعلته عدة للمذاكرة فيها بالجامع الأزهر والمسجد الأنور...).

الخاتمة: (وقد ورد من قال لا إله إلا الله الحليم الكريم سبحان الله رب السموات السبع ورب العرش العظيم ثلاث مرات كان كمن أدرك ليلة القدر فينبغي الإتيان بذلك كل ليلة ونسأل الله تعالى من فضله العفو والعافية...).

الحجم: (تتكون هذه النسخة من أربعة عشر ورقة كل ورقة تحتوي على ثلاثة وعشرين سطراً).

اللون: (هذه النسخة مكتوبة بالمداد الأسود باستثناء الآيات القرآنية فإنها مكتوبة بالمداد الأحمر).

تاريخ النسخ: (يعود تاريخ نسخ هذه النسخة إلى سنة ١٢١٥هـ وقد كتبت في حياة المؤلف الذي توفي سنة ١٢٣٢هـ).

اسم الناسخ: فقد صرح الناسخ عن نسخه فقال في نهاية النسخة: (تمت بحمد الله القوي وعونه على يد كاتبها الفقير إلى مولاه الغني، علي بن أحمد أبي ميرة، غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين آمين آمين آمين) نسخت في ٢٤ جمادي الثانية سنة ١٢١٥هـ.

النسخة الثانية (ب):

اسم المخطوط: تفسير سورة ليلة القدر أو انشراح الصدر في بيان ليلة القدر.

مصدر المخطوط: مكتبة الأزهر/ ورقمها (٣١٢٥١٩) تفسير.

بيانات المخطوط:

المؤلف: الأمير الكبير محمد بن محمد بن أحمد بن عبد القادر بن عبد العزيز السنباوي الأزهري.

المقدمة: (هذا ما يسره الله تعالى خدمة لسورة القدر جعلته عدة للمذاكرة فيها بالجامع الأزهر والمسجد الأنور...).

الخاتمة: (وقد ورد من قال لا إله إلا الله الحليم الكريم سبحان رب السموات السبع ورب العرش العظيم ثلاث مرات كان كمن أدرك ليلة القدر فينبغي الإيمان بذلك كل ليلة ونسأل الله تعالى من فضله العفو والعافية...).

الحجم: (تتكون هذه النسخة من عشرين ورقة كل ورقة تحتوي على ثلاثة وعشرين سطراً).

اللون: (هذه النسخة مكتوبة بالمداد الأسود باستثناء الآيات القرآنية وبعض العبارات مثل (قال) و(قلت) و(وأجاب) فإنها مكتوبة بالمداد الأحمر).

تاريخ النسخ: (يعود تاريخ نسخ هذه النسخة إلى سنة ١٣٠٣هـ أي بعد وفاة المؤلف بإحدى وسبعين سنة).

اسم الناسخ: فقد صرح الناسخ عن نسخه فقال في نهاية النسخة: (تم وكمل بحمد الله وعونه في يوم الأربعاء سابع يوم خلون من شهر رمضان الذي هو من تموز سنة ١٣٠٣ ثلاثة وثلاثمائة بعد الألف من هجرة من له العز والشرف ﷺ وذلك على يد كاتبه الفقير معوض ابن سلامة المالكي مذهباً غفر الله له ولوالديه وأحسن إليهما وإليه ولكافة المسلمين).

ثالثاً ترجمة المؤلف:

(١١٥٤- ١٢٣٢هـ/ ١٧٤٢- ١٨١٧م) هو الإمام العالم العلامة شمس الدين محمد بن محمد بن أحمد بن عبد القادر بن عبد العزيز، أبو عبد الله، السنباوي الأزهري المصري المالكي، المعروف بالأمير الكبير، واشتهر بالأمير؛ لأَن جده أحمد كانت له إمرة في الصعيد، وأصله من المغرب.

عالم بالعربية والعلوم العقلية والنقلية، وهو من فقهاء المالكية، ولد في مصر بناحية سنبو من أعمال منفلوط بمديرية أسيوط في ذي الحجة سنة ١١٥٤هـ، وتعلم في الأزهر الشريف فأخذ الفقه وغيره من العلوم عن الشيخ الإمام نور الدين أبي الحسن علي بن أحمد الصعيدي المالكي، والسيد البليدي، ولازم حسن الجبرتي سنين وتلقى عنه الفقه الحنفي وغيرهم من كبار علماء عصره، وأخذ عنه ابنه محمد والدسوقي وأحمد الصاوي وغيرهم، توفي بالقاهرة في العاشر من ذي الحجة سنة (١٢٣٢هـ/ ١٨١٧م)[٢].

رابعاً مؤلفاته:

خلف لنا الإمام محمد الأمير رحمه الله مصنفات متنوعة في العقيدة والفقه والتفسير والحديث والنحو والبلاغة وغيرها من العلوم، وأكثر كتبه حواش وشروح وهي كثيرة، أشهرها:

١. (حاشية على مغني اللبيب لابن هشام- ط) في العربية مجلدان.
٢. (الإكليل شرح مختصر خليل- خ) في فقه المالكية.
٣. (حاشية على شرح الزرقاني على العزية- خ) فقه.
٤. (حاشية على شرح ابن تركي على العشماوية- ط) فقه.
٥. (حاشية على رسالة الدردير).
٦. (حاشية على شرح الملوي على السمرقندية) في البلاغة.
٧. (شرح على غرامي صحيح في مصطلح الحديث).
٨. (المجموع- ط) فقه، وشرحه.
٩. (ضوء الشموع على شرح المجموع- ط).
١٠. (حاشية على شرح الشيخ خالد على الأزهرية- ط) نحو.

١١. (حاشية على شرح الشذور– ط) نحو.

١٢. (إتحاف الإنسان في العلمين واسم الجنس) في النحو.

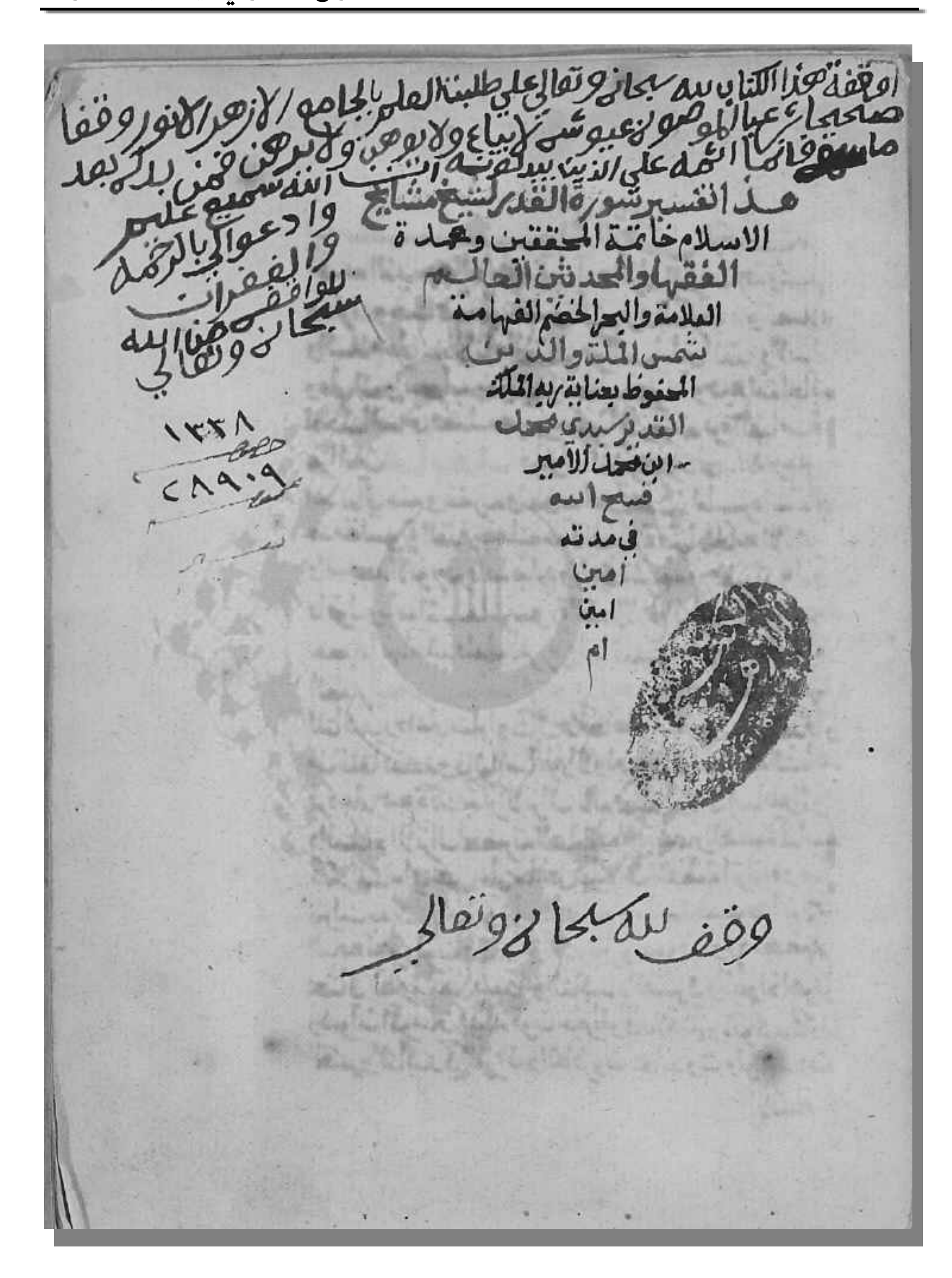
١٣. (تفسير المعوذتين– خ).

١٤. (تفسير سورة القدر أو انشراح الصدر في بيان ليلة القدر– خ).

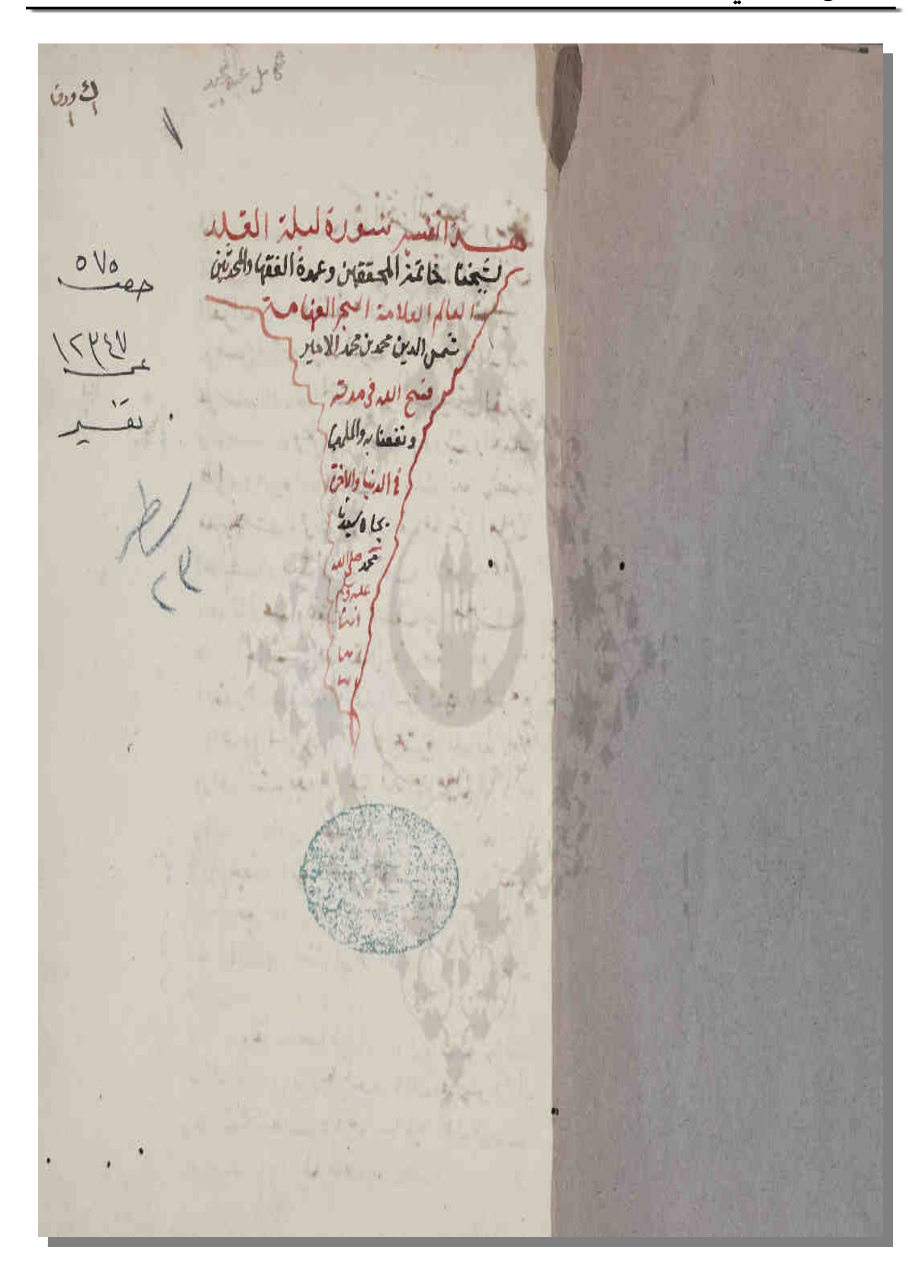
١٥. (حاشية على شرح عبد السلام لجوهرة التوحيد– ط).

١٦. وله (ثبت– ط) في أسماء شيوخه ونبذة من تراجمهم وتراجم من أخذوا عنهم(٣).

وفي دار الكتب المصرية توجد (١٦٧) مخطوطة أثرية ونادرة للإمام محمد الأمير رحمه الله منها على سبيل الذكر لا الحصر ١– تفسير سورة القدر (وهي المخطوطة التي بصدد تحقيقها هاهنا) ٢– تفسير المعوذتين ٣– شرح غرامي صحيح ٤– ثبت الأمير ٥– مسلسل عاشوراء ٦– أسانيد الأمير ٧– قصة المعراج ٨– حسن الذكرى في شأن الأسرى ٩– صلاة الأمير ١٠– ضوء الشموع على المجموع ١١– حاشية على عبد السلام على جوهرة التوحيد ١٢– شرح الأمير على منظومة لسقط في التوحيد ١٣– الإكليل في مختصر خليل ١٤– حاشية على الزرقاني على العزية ١٥– حاشية على شرح شذور الذهب لابن هشام في النحو ١٦– رسالة في العلمين واسم الجنس ١٧– خاتمة محمد الأمير ١٨– رفع التلبيس عما يسئل به ابن خميس(٤).



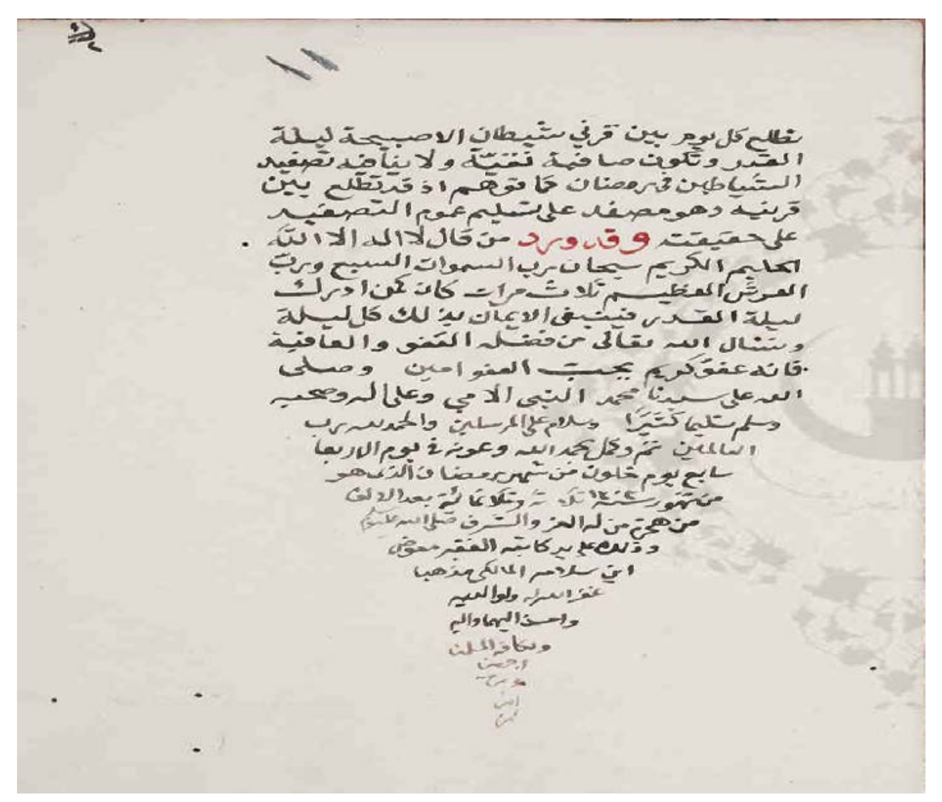
اللوحة الأولى من النسخة (أ)



اللوحة الأولى من النسخة (ب)

بحل عظم حتى قيل تعذب المياه المالحة في البحار ويطلع الله من شاء بحب
من شاء باذن ربهم قد تعرضنا في شرح رسالة البسملة لتصريف كلمة
رب وما يتعلق بها من كل امر فرق شاذا من كل امر حكيم اي من اجل شان كل
انسان وما قدر له سلام هي اي ذات سلامة من الافات لا يقدر
فيها الا الخير والتوقف بانه يقع فيها افات لابد من تقديرها مردود
بما علمت ان التقدير اللازم العام ازلي والمراد هنا اظهار المقادير في مواكب
الملا الاعلى وجار تخصيصه بانواع النعم والخيرات وبدايع التفضل
وعظايم النفحات ويحتمل ربط هي بما بعده وربط سلام بما قبله او
يقدر له وقيل المراد سلام الملايكة على المومنين في زيارتهم اياهم واستغفارهم
لهم تداركا لقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها لما بين الله لهم من حالات
المومنين ما لا يعلمون حتى مطلع الفجر قرا الكسايي من السبعة
بكسر اللام والباقون بفتحها وفتحها منهم ورش وما بعد حتى داخل
حكما فيما قبلها فقد ورد كما في الدر المنثور ان يومها في الفضل كليلتها
وان الشمس تطلع كل يوم بين قرني شيطان الا صبيحة ليلة القدر
وتكون صافية نقية ولا ينافيه تصفيد الشيطان في رمضان كما توهم
اذ قد تطلع بين قرنيه وهو مصفد على تسليم عموم التصفيد على
حقيقته وقد ورد من قال لا اله الا الله الحليم الكريم سبحان الله رب السموات
السبع ورب العرش العظيم ثلاث مرات كان كمن ادرك ليلة القدر فينبغي
الاتيان بذلك كل ليلة ونسال الله تعالى من فضله العفو والعافية فانه
عفو كريم يحب العفو امين وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي
وعلى اله وصحبه وسلم تسليما وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين
تمت بحمد الله وعونه على يد كاتبها الفقير الى مولاه الغني علي بن
احمد ابي مبرة النبوي غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين امين امين امين

اللوحة الأخيرة من النسخة (أ)


تطلع كل يوم بين قرني شيطان إلا صبيحة ليلة
القدر وتكون صافية نقية ولا ينافيه تصفيد
الشياطين في رمضان كما توهم إذ قد تطلع بين
قرنيه وهو مصفد على تسليم عموم التصفيد
على حقيقته وقد ورد من قال لا إله إلا الله
الحليم الكريم سبحان رب السموات السبع ورب
العرش العظيم ثلاث مرات كان كمن أدرك
ليلة القدر فينبغي الإتيان بذلك كل ليلة
ونسأل الله تعالى من فضله العفو والعافية
فإنه عفو كريم يحب العفو آمين وصلى
الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه
وسلم تسليما كثيرا وسلام على المرسلين والحمد لله رب
العالمين تم وكمل بحمد الله وعونه في يوم الأربعا
سابع يوم خلون من شهر رمضان الذي هو
من شهور سنة [illegible] بعد الألف
من هجرة من له العز والشرف صلى الله عليه وسلم
[illegible] كاتبه الفقير [illegible]

اللوحة الأخيرة من النسخة (ب)

بِسْمِ اللهِ اْلرَّحْمَن الرَّحِيْم

الحَمد لله الذي جَعَلَ لكل شيء قدرا، وأَنزل القرآن رحمة وشفاءً وذكرا، وحث فيه على حُسن التَدَبُّر والذِكْرى، والصلاة والسلام على سَيِّد الأنام المُخْتَص بمواكِب ليلتي القدر والإسراء، وعلى آله وأصحابه وذريته وأحبابه طرا، وجميع أُمة إجابته، أدخلنا الله من فَضْله مَعْهُم وحَشَرنا في زُمْرَتِهم يَوْم القيامة غراً آمين.

أما بعد... فيقول الفقير محمد بن محمد الأمير عفى الله تعالى عنه، وغفر له ولطف به آمين، هذا ما يسره الله تعالى خدمة لسورة(٥) القدر (٦) جَعَلْتُه عدة للمذاكرة فيها بالجامع الأزهر والمسجد الأنور عمّره الله بذكره وزاد في تشريفه ورفعة قدره آمين.

فأقول وبالله المستعان: سورة القدر الأرجح أنها مدنية(٧) ورجح بعضهم أنها مكية(٨) فلعله تكرر نزولها(٩) تنبيهاً على [مزيد](١٠) شرف ليلة القدر.

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيْمِ(١١)

﴿إِنَّآ﴾(١٢) إنَّ يؤتى بها للتأكيد رداً على منكر أو شاك(١٣)، والمخاطبون فيهم ذلك، فقد قالوا ﴿مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِيٓ﴾(١٤) وقالوا ﴿أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾(١٥) وقالوا ﴿تَنَزَّلَتْ بِهِ ٱلشَّيَٰطِينُ﴾(١٦)، فرد على جميع ذلك بذكر الإنزال لا أنه مختلق، ولا من أساطير الأولين، وإسناد الإنزال لحضرته العلية معبراً [١/ب] بضمير العظمة؛ لمناسبة ذلك للمقام، أي نحن على ما نحن عليه من العظمة أنزلناه، وما تنزلت به الشياطين وما ينبغي لهم وما يستطيعون أنهم عن السمع لمعزولون، فضلاً عن أن ينزلوا به وقد أورد بعضهم بحثاً في نظير ما نحن فيه، وهو التأكيد بالقسم في ﴿وَٱلنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾(١٧)، وهو أن المؤمنين يصدقون خبر المولى بلا قَسَم ولا توكيد، والكافرون يعاندون ولو تعددت [١/أ] الأقسام والتوكيد، فما فائدة القَسَم والتأكيد في القرآن؟، **والجوابُ** كما قال النبتيتي(١٨): (منع الأخير، فإن عادتهم الإنقياد للأقسام والتأكيدات فربما حصل لهم هداية بسبب ذلك على أنَّ فائدة إنَّ لا تنحصر في التأكيد للرد بل قد تكون لغير ذلك)(١٩) كما بسطه السَّعد(٢٠) في المطول نقلاً عن الشيخ عبد القاهر(٢١)، كالترغيب في تلقي الخبر والتنبيه بعظيم قدره وشرف حكمه، [ونا يحتمل أنها للمتكلم ومعه غيره](٢٢)، فإن الله أنزله والملائكة لهم مدخلية في إنزاله ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ١٩٣﴾(٢٣)﴿نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾(٢٤) فيكون نظير ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾(٢٥): أي أنا وملائكة قدسنا أنزلناه، وعلى فرض أن الإسناد للملائكة مجازي فلا مانع من الجمع بين الحقيقة والمجاز العقلي(٢٦) في الإسناد، كأن يُقال: بنى الأمير وعَمَلتهُ المدينة ولا يعترض بالجمع بين القديم والحادث في تعبير واحد فإنه حاصل في ضمير يصلون ﴿أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَحْكَمِ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾(٢٧) [٢/ب] ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾(٢٨) ونحوه.

وأما قوله ﷺ للخطيب: (بئس الخطيب)(٢٩) لما قال: من يطع الله ورسوله فقد هدى ومن يعصهما فقد غوى؛ فلأن الخطب محل إطناب(٣٠) وقيل وقف على قوله ومن يعصهما قبل الجواب، ويحتمل أن (نا) للمعظم نفسه، فإن كانت مشتركة حقيقة في المعظم نفسه كمن

معه غيره فظاهر، وإن كانت في المعظم نفسه مجازاً تشبيهاً له بالجماعة أو استعمالاً لاسم الكل في الجزء فلا يرد أن التشبيه والكلية والجزئية محالات في حقه تعالى؛ لأنه إنما يلزم المحال لو كانت مشابهة وكلية وجزئية حقيقية، وهذا أمر اعتباري يعتبر علاقة مصححة للاستعمال، وهذا كما أجاز الأشاعرة[٣١] وصفه تعالى بصفات الأفعال [٢/أ] الحادثة كالخلق والرزق والإماتة والإحياء، مع أن اتصافه بالحوادث محال لكن هذه أوصاف اعتبارية لا صفات حقيقية قائمة بالذات حتى يلزم المحذور.

﴿أَنزَلْنَٰهُ﴾[٣٢] يصل ابن كثير[٣٣] من السبعة هذه الهاء بواو الإشباع على أصله، وغيره يقصرها، والضمير للقرآن، قال الإمام الرازي[٣٤]: اتفاقاً، قال الشهاب الخفاجي[٣٥]: «وكأنه لم يعتد بقول من قال أنه لجبريل أو غيره لضعفه»، وفي الإضمار من غير تقدم ذكر تنبيه كما قال القاضي البيضاوي[٣٦]: على عظم قدره وشهرة أمره حتى كأنه لا يغيب ولا يحتاج للتصريح كما عظمه بإسناد إنزاله لحضرته بعنوان العظمة وتأكيد الإعتناء [٣/ب] سابقاً ولاحقاً بتعظيم الليلة التي أُنزل فيها وأنها تنزل فيها الملائكة والروح المأذون لهم لا الشياطين المعزولون [عن السمع][٣٧] كما زعموا، قالَ الشهاب: «فإن قلت كون الضمير للقرآن والضمير من جملة القرآن يقتضي عوده على نفسه، كما أن الإشارة في نحو ذلك الكتاب يقتضي الإشارة بذلك لذلك نفسه فإن لفظ ذلك من الكتاب ويقتضي أيضاً الإخبار بجملة إنا أنزلناه عن نفسها»، قلت: قال أُستاذ مشَايخنا السَّيِّد عيسى الصفوي[٣٨] قدّس [الله][٣٩] سرهُ: «أنه لا محذور فيه لجواز قولك أتكلم مخبراً عن التكلم بقولك أتكلم وفيه كلام»، وقد أفرد الجلال الدواني[٤٠] بالتأليف، ومن ذلك قول المتكلم كلامي صدق يشمل نفس هذه الجملة وقد لا يتكلم بغيرها والظاهر أنها لا تكفي في وجود الموضوع الذي يتوقف صدق الموجبة عليه للدور، نعم إن التفت للوجود الفرضي أو أُريد بها سلب الكذب، فالسالبة تصدق بنفي الموضوع، فليتأمل.

أو يقال يرجع الضَّمير للقرآن، بإعتبار جملته بقطع النظر عن أجزائه [٣/أ]، فيخبر عن الجملة بأنا أنزلناه المندرج في [جملته من غير][٤١] نظر له بخصوصه، والجزء من [نا][٤٢] حيث هو مستقل مغاير له من [٤/ب] حيث هو في ضمن الكل، كما يقال الشيء في نفسه غيره مع غيره، ولذا قال الكرماني[٤٣]: «الجزء قد يجعل علماً للكل كما يقال قرأت قل هو الله أحد أي السورة كلها»، أي فلا يلزم جعل الشيء علماً على نفسه، ولا يلزم الدور

لتقدم الجزء على الكل وتأخر الاسم عن المسمّى؛ لأن تأخره من حيث كونه اسماً كما قال البيضاوي في كون (الم) اسم السورة مثلاً، ونظيره لفظ سورة في [لفظ](٤٤) سورة [إنا](٤٥) أنزلناها، ولفظ القرآن الواقع في نظم القرآن.

لكن أورَد علي القاضي(٤٦) [أنه](٤٧) وقع جزءاً من حيث كونه اسماً فبقي البحث، ولذا منع أصل البحث ومستند المنع ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾(٤٨) وقد [سمي به](٤٩) قبل وجوده، والتأويل وجعلها تسمية معلقة خلاف الظاهر وأجاب الشهاب عما أورَد علي القاضي بأن جزئيته من حيث كونه اسماً، إنما ينتج تأخره من حيث وصف الجزئية، وهذا لا ينافي تقدم ذاته في نفسه فليتأمل، ولا حاجة لأن يقال الضمير راجع له ما عدا قوله إنا أنزلناه بل لا حاجة في العربية لمثل هذا التعمق من أصله انتهى ببعض زيادة وإيضاح وتصرف.

ثم الإنزال إن كان إنزاله في صحف مطهرة منسوخة من اللوح المحفوظ بأيدي سفرة [٥/ب] كرام بررة من الملائكة حتى وضع في بيت العزة من سماء الدنيا جملة واحدة فظاهر، وما ذكرناه من أن بيت العزة في سماء الدنيا هو ما في الدر المنثور وغيره، وفي الشيخ زاده(٥٠) على البيضاوي أنه في السماء السابعة(٥١) فلعله متعدد، ثم أُنزل مفرقاً بحسب الوقائع في عشرين سنة أَو ثلاث وعشرين [بمدة](٥٢) فتور الوحي بين اقرأ والمدثر ليستفيق [٤/أ] ويتشوق، ثم نزل قم فأنذر بياناً للمراد من اقرأ، وإن المراد اقرأ على قومك فهي نبوة ورسالة معاً خلافاً لمن قال بتأخر الرسالة، وعاد بتوقيف إلى ترتيبه الذي في اللوح المحفوظ كأسماء السور بتوقيف، فإن جبريل كان يدارسه إياه كل عام في رمضان فيمحو الله ما يشاء ويثبت، حتى كان عام وفاته دارسه مرتين إشارة لثبات الأمر هو هو، وقيل المعنى ابتدأنا إنزاله على محمد ﷺ تلك الليلة بناءً على أن البعثة في رمضان، ولا ينافيه قولهم على رأس أربعين سنة، فقد قيل ولد في رمضان وعلى أنه في غيره كربيع قيل بإلغاء الكسر أو جبره، [على أن بعضهم](٥٣) يرى تنقل ليلة القدر في غير رمضان، وقيل [المراد](٥٤) أنزلناه في شأن ليلة القدر، والتنبيه على شرفها، والقرآن اسم للقدر المشترك بين الكل وأبعاضه، فيكون كقول عمر لما كرر [٦/ب] نداء النبي ﷺ ولم يجبْه لشغل، فركض دابته وقال: (لقد خشيت أن يَنْزل فيَّ قرآنٌ)(٥٥) وقول عائشة في قصَّة الإفِك: (وإني لأحقر في نفسي من أن يُنْزل [الله](٥٦) فيَّ قرآناً يُتْلى)(٥٧) وفي القرآن ﴿وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ﴾(٥٨) قالَ الشهاب عند

قول القاضي في ديباجة التفسير: «الحمد لله الذي أنزل الخ ما نصه على النسخة التي بيدي منه: والنزول وإن استعمل في الأجسام والأعراض [لا يوصف][٥٩] به الألفاظ إلا باعتبار مَحَالّها، والقرآن من الأعراض الغير القارّة، فلا يتصور إنزاله ولو بتبعية المحل، فهو مجاز متعارَف على مبلغه، كما يقال: نزل [بكم][٦٠] حكم الأمير من القَصر، أو التنزيل مجاز عن إيحائه من الأعلى رتبة إلى عبده تدريجاً، فالتجوز في الظرف أو الإسناد أهـ» ما رأيته فيه ولا يخلو عن شيء، والذي يظهر أن تقول: القرآن كلام الله تعالى مقروء بالألسنة محفوظ في [٥/أ] الصدور، إن الكلام لفي الفؤاد، فأما الكلام اللفظي فهو من الأعراض غير القارة كما قال الشهاب، ولا يصح أن يعتبر حال النزول الذي حقيقته حركة من الأعلى إلى الأسفل ولا باعتبار محله، إلا إذا ثبت أن الملك حال حركة النزول متكلم بألفاظ القرآن الذي نزل به قبل الوصول إلى النبي ﷺ ودونه خَرّطُ القَتَاد، فإن ثَبَت ذلك فيقال: الحركة أما كونان، أو كون أول في حيز [٧/ب] ثان، وكل جزء من اللفظ إنما له كون أول في محله، وهو في حيزه الأول باعتبار كون العرض، فلا تعقل حقيقة الحركة بالتبعية، كما في بياض الجسم لقراريته، ولو بتجدد الأمثال إن قلنا بعدم بقاء الأعراض، نعم المحل في ذاته يتحرك، وأما إن اعتبرنا الكلام النفسي فالظاهر أنه قارّ الذات قائم بالنفس إجمالاً أو تفصيلاً، على أن الذهن يقوم به المفصل، ومما يقرب لك ذلك أن رَسْم البسملة مثلاً يكون [تدريجاً][٦١] وإذا نظرت إليه ببصرك شاهدتها دفعة [واحدة][٦٢]، فكذلك ارتسام الألفاظ في النفوس، فالكلام النفسي قار كالبياض يوصف بالحركة تبعاً لمحله لكنه لا يخرج عن [المجاز][٦٣] والقول بأن التبعية لا تنافي الحقيقة كما في راكب الدابة والسفينة يتحرك بتبعيتهما، وينسب له التحرك حقيقة استناد لقياس مع الفارق، فإن الراكب جسمٌ، والعرض لو اتصف بالحركة حقيقة لزم قيام العَرض بالعرض والمشهور منعه، وأما التجوز في الظرف بحمل التنزيل على الإيحاء فظاهر، نعم الظاهر بعد ذلك كله أنه صار حقيقة شرعية بدليل عدم قبول النفي شرعاً، ومن علامات المجاز صحة النفي على أن هذا كله باعتبار أحوالنا وحال نزول الملك وإنزال الوحي مجهول لنا على الحقيقة [٦/أ] والتفصيل، فتدبر. وأصل الإنزال ما كان دفعياً، والتنزيل [٨/ب] تدريجي هذا هو الغالب عند التجرد عن القرائن والهمزة والتضعيف وان كانا أخوين في أصل التعدية، لكن الفرق بينهما بذلك معهود كما في أعلمته الخبر وعلمته الحساب، فليتأمل.

﴿فِي لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾[٦٤] الليلة واحدة الليالي، زادوا ياءً في جمعها على غير قياس، كما زادوها في تصغيرها على لَيَيلة؛ لأن التصغير والتكبير أخوان، وفي مغني اللبيب زيادة الياء مبنية على ليلات بمعنى ليلة[٦٥] كما في القاموس[٦٦]، [وقيل][٦٧] تصغيرها على الأصل كما في قول أبي الطيب[٦٨]:

أُحَــادٌ[٦٩] أَمْ سُــداسٌ فــي أُحَــادِ لُيَيْلَتُنَــا[٧٠] المَنُوطَــةُ بالتّنــادِ[٧١]

وفي النبتيتي على الغيطي[٧٢] في قصة الإسراء نقلاً عن ابن حجر أن الليل قاصر على أهل الأرض للراحة وليس في السماء، وقوله تعالى ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ﴾[٧٣] كناية عن الدوام انتهى، فهو نظير بعض ما قيل في ﴿مَادَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾[٧٤] وقال أهل الهيئة: الليل ظل كرة الأرض في ضوء الشمس، وهو مخروط يمتد في شيء من فلك القمر، فهو عرض كالنور يقوم بالهوي، والأشعة نور قوي ومن البعيد قول السنوسي[٧٥] في شرح كبراه: أنها جواهر متصاغرة متضامة، ومعرفة السابق خلقاً من الليل والنهار يحتاج لسمع، وقوله تعالى ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ﴾[٧٦] لا يدل لأحدهما، وقد تعرضنا لذلك في تفسير الفلق مما كتبناه للمعوذتين، وأما ﴿وَلَا ٱلَّيْلُ [٩/ب] سَابِقُ ٱلنَّهَارِ﴾[٧٧] فمعناه أنه لا يأتي قبل ما قُدِّر له، وأما ظُلمة العدم فشيء آخر، [نعم إن قلنا الظلمة عدمية أي عدم النور فسابقة][٧٨] وإضافتها للقدر أما بمعنى الشرف والعظم أو بمعنى تقدير الأمور، أي إظهار تلك الشؤون في دواوين الملأ الأعلى ومواكبهم، وإن كان المولى [٧/أ] قضى الأمور أزلاً كَما عَلِم، والقدر وإن كان أصله الإيجاد والتقدير تعلق القدرة حادث عند الأشاعرة، والقضاء قديم كما في نظم الأجهوري[٧٩] المشهور، لكنهما نظير الفقير والمسكين والظرف والجار والمجرور، وقيل القدر بمعنى الضيق من قوله ﴿فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُۥ﴾[٨٠] ﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ [عَلَيْهِ][٨١]﴾[٨٢] لضيق الفضاء بازدحام مواكب الملائكة فيها، وإن قلنا أن الملائكة جواهر نورانية لطيفة تتشكل وتتداخل فلا مانع أنهم يتشكلون في مواكبها بلا تداخل إظهاراً لأُبهَّتِهَا، وإذا وقف القارئ على القدر فالأرجح التفخيم؛ لزوال علة الترقيق، أعني الكسر، ويقل استصحاب السبب، نعم إن وقف بالرَوْم أو وجد سبب الترقيق كالياء في الخير والكسرة في الذكر والإمالة في الدار رقق، قال في حرز الأماني ووجه التهاني:

وَتَرْقِيقُهَــاَ مَكْسُــورَةً عِنْــدَ وَصْــلِهِمْ وَتَفْخِيمُهَــاَ فــي الْوَقْــفِ أَجْمَــعُ أَشْــمُلاَ

وَلكِنَّهَـا فـي وَقْفِهِـمْ مَـعْ غَيْرِهـاَ   تُرَقِّـقُ بَعْـدَ الْكَسْـرِ أَوْ مَـا تَمَـيَّلاَ
أَوِ الْيَـاءِ تَـأْتِي بِالسُّـكُونِ وَرَوْمُهُـمْ   كَمَـا وَصْـلِهِمْ فَابْـلُ الـذَّكَاءَ مُصَـقَّلاَ[٨٣]

[١٠/ب]

وليلة القدر باقية على الصحيح خلافاً لمن قال برفعها لحديث (خرجت لأعلمكم بليلة القدر فتلاحا فلان وفلان فرُفعت)[٨٤] وَرُد بأن الذي رَفَعَ تعيينها بدليل أن في آخر الحديث نفسه (وعسى أن يكون خيراً لكم فالتمسوها في العشر الأواخر)[٨٥] إذ رفعها بالمرّة لا خير فيه، ولا يتأتى معه التماس إن قلت الرفع بسبب الملاحاة يقتضي أنه من شؤم الملاحاة فكيف يكون خيراً؟ قلت: هو كالبلاء الحاصل بشؤم معصية بعض العصاة فإذا تلقي بالرضى والتسليم صارَ خيراً، إن قلت: فما هو الذي فات بشؤم الملاحاة؟ وما هو الخير الذي حصل؟ قلت: الفائت معرفة عينها حتى يحصل [٨/أ] غاية الجد والاجتهاد في خصوصها، والخير الذي حصل هو الحرص على التماسها حتى يحيي ليالي كثيرة، في الجملة قالوا: أخفى الرب أمُوراً في أمُور [لحِكَم][٨٦]، ليلة القدر في الليالي لتحيى جميعها، وساعة الإجابة في الجمعة ليدعوا في جميعها، والصلاة الوسطى في الصلوات ليحافظ على الكل، والاسم الأعظم في أسمائه ليُدعى بالجميع، ورضاه في طاعاته ليحرص العبد على جميع الطاعات، وغضبه في معاصيه لينزجر عن الكل، والولي في المؤمنين ليُحسن الظن بكل منهم، ومجيء [الساعة][٨٧] في الأوقات للخوف [١١/ب] منها دائماً، وأجل الإنسان عنه ليكون دائماً على أهْبَته، فعَلى هذا يحصل ثوابها لمن قامها ولو لم يعلمها، نعم العالم بها أكمل هذا هو الأظهر، قالوا: ويُسن لمن علم بها أن يكتمها ووجهه الإقتداء برسول الله ﷺ حيث لم يعينها، وقد قالوا أعلمَهُ الله بكل ما أخفي عنه بل في الحديث (تخلقوا بأخلاق الله)[٨٨] ثم اختلفوا في لزومها ليلة، [فقيل][٨٩]: أنها آخر ليلة من رمضان للعتق فيها بقدر ما مضى، وقيل: أول ليلة منه، وقيل: ليلة النصف من شعبان وتنقلها في العشر الأخير أوتاره، وهل العدد باعتبار ما مضى أو ما بقى فيختلف بكمال الشهر ونقصانه، أو في جميع رمضان أو في العام كله، قال الخطيب في تفسيره: «حتى لو علقَ طلاق امرأتَه أو عتق عبده على ليلة القدر لا يقع ما لم تنقضِ سنة من حين حلفه يروى ذلك عن أبي حنيفة[٩٠]» انتهى.

قلت: المالكية لا يوافقون على ذلك في الطلاق؛ لأن قاعدة مذهبهم تنجيز مَا عُلق على مستقبل محقق الوقوع لئلا يكون كنكاح المتعة، والمشهور عن أُبي بن كَعْب[٩١] وابن

عباس(٩٢) وكثير أنها ليلة السابع والعشرون، وهي الليلة [التي](٩٣) كانت صبيحتها وقعة بدر التي أعز الله بها الدين، [٩/أ] وأنزل ملائكته فيها مدداً للمسلمين، وأيده بعضهم بطريق الإشارة [١٢/ب] بأن [عدد](٩٤) كلمات السورة ثلاثون كأيام رمضان، واتفق [أن](٩٥) كلمة هي تمام سبعة وعشرين، وأراد الكلمات الأدائية التي [يُنطق](٩٦) بها في أداء التلاوة دفعة وإن احتوت على كلمات كأنزلناه، وطريق آخر هو إن حروف ليلة القدر تسعة، وقد [ذكرت](٩٧) في السورة ثلاث مرات، وثلاثة في تسعة بسبعة وعشرين، ونقل عن بعض أهل الكشف ضبطها بضبط أول الشهر من أيام الأسبوع، ومع كونه لا مستند له في الحديث قد [اضطربت](٩٨) أقوالهم فيه أيضاً، وقال سيدي أحمد زروق(٩٩) وغيره: لا تفارق ليلة جمعة من أوتار آخر الشهر، ونقل نحوه عن ابن العربي(١٠٠)، وفي تفسير الخطيب عن أبي الحسن الشاذلي(١٠١): إن كان أوله الأحد فليلة تسع وعشرين، أو الاثنين فإحدى وعشرين، ثم استعمل الترقي والتدلي في الأيام فالثلاثاء سبع وعشرون، والأربعاء تسعة عشر، والخميس خمس وعشرون، والجمعة سبعة عشر، والسبت ثلاثة وعشرون، وورد في الحديث (إن من أحسن ما يُدعى به في تلك الليلة العفو والعافية)(١٠٢) فإن العافية [المعافات](١٠٣) مما يُكره في الدين والدنيا والآخرة، وورد (من صلى المغرب والعشاء في جماعة فقد أخذ بحظ وافر من ليلة القدر)(١٠٤)، وورد (من صلى العشاء في جماعة فكأنَّما قام شطر الليل فإذا صلى الصبح في جماعة فكأنما قام الليل شطره الآخر)(١٠٥) وينبغي لمن شق [١٣/ب] عليه طول القيام أن يتخير ما ورد في قراءته كثرة الثواب كآية الكرسي فقد ورد (أنها أفضل آية في القرآن)(١٠٦) وكالثلاث أو الآيتين من آخر سورة البقرة فقد ورد (من قام بهما في ليلة كفتاه)(١٠٧) وكسورة إذا زلزلت ورد (أنها تعدل نصف القرآن)(١٠٨) وكسورة الكافرون [ورد](١٠٩) أنها (تعدل ربع القرآن)(١١٠) والإخلاص (تعدل ثلث القرآن)(١١١) ويس ورد (أنها قلب [١٠/أ] القرآن)(١١٢) وأنها لما [قُرئت](١١٣) له، ويُكثِر من الاستغفار والتسبيح والتحميد والتهليل وأنواع الذِكر والصلاة على النبي ﷺ ويَدْعو بما أحب لنفسه ولأحبابه أحياءً وأمواتاً، ويتصدق بما تيسر له، ويحفظ جوارحه عن المعاصي هذا هو الإحياء الذي يُغفر به ما تقدم من [ذنبه](١١٤) لأنواع اللهو واللعب، [نسأل](١١٥) الله التوفيق والقبول والرحمة بفضله.

﴿ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا لَيۡلَةُ ٱلۡقَدۡرِ ﴾(١١٦): أي ما مقدار شرفها بدليل ما بعده لا ما حقيقتها فإن حقيقتها مدة مخصوصة من الزمن، وفي حقيقة الزمن خلاف مشهور حتى قيل أنه من موافق

العقول، ومزالق الفحول، كالروح والمكان [ونظائرهما][١١٧] سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا، ولولا خوف ملل الطول لسقنا في ذلك شيئاً من المنقول وما نقول، وقد [١٤/ب] تعرضنا لذلك في حواشي الشيخ عبد السلام[١١٨] على جوهرة التوحيد.

والاستفهام هنا للتفخيم والتعظيم كأنه لا يحاط بقدرها، قال سفيان بن عيينة[١١٩]: أن كل ما في القرآن من قوله وما أدراك أعلم [الله][١٢٠] به نبيَّه ﷺ وما فيه، وما يدريك لم يُعلمه به، ولما نقل البخاري في صحيحه هذا الكلام عن سفيان تعقبه بعض شراحه بقوله تعالى في حق ابن أم مكتوم[١٢١] ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى﴾[١٢٢] ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا﴾[١٢٣] ونحوه، وقد قالوا لم يخرج ﷺ من الدنيا حتى أعلمه الله تعالى بوقت الساعة، وبكل ما أخفى عنه [مما][١٢٤] يمكن البشر عِلمه، وأما التسوية بين علمه وعلم الله تعالى فكفرٌ كما وُضِّح في محله، أقول [الحق][١٢٥] الظاهر أن مراد سفيان إعلام الله تعالى في ذلك السياق نفسه كما هنا وكما في آية القارعة وآية ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ﴾[١٢٦] ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ﴾[١٢٧] ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ﴾[١٢٨] ونحوها، فلا يرد البحث إن [قلت][١٢٩] يرد ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ﴾[١٣٠] فإنه لم يعلم بها في نفس السياق قلت قوله ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ وَعَادٌ بِالْقَارِعَةِ﴾[١٣١] إعلام بها [لأنها][١٣٢] التي [تفزع][١٣٣] [١١/أ] القلوب وقد قال المفسرون: إنه إظهار في موضع [١٥/ب] الإضمار لبيان وصفها، ولما تم استطراد طائفة من المكذبين بها [بينت][١٣٤] بقوله تعالى ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ﴾[١٣٥] الخ.

﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾[١٣٦] وأورد أن هذه المدة لابد فيها من ليالي قدر، فيلزم تفضيل الشيء على نفسه وغيره، وأجيب بأن المراد ألف شهر ليس فيها ليلة قدر، ولا مورد للسؤال من أصله إلا لو كان المراد ألف شهر من [مُدَدِ][١٣٧] هذه الأمة، وليس بلازمْ إلا أن يكون هذا مراد المجيب أي التفضيل على مطلق العدد في ذاته، والألف قيل المقصود منها مطلق الكثرة، وقيل: أُخبر ﷺ بإسرائيلي عبد الله أو جاهد هذه المدة وهي ثلاث وثمانون سنة وثلث، فكأنه استقصر أعمار أُمته فأُعطي ليلة القدر؛ فهي من خصائص هذه الأمة، ولا يقال لابد من تقدير الأمور لغير هذه الأمة أيضاً؛ لأنا نقول اللازم المشترك التقدير الأزلي، وأما إظهار تلك الشؤون في الملأ الأعلى على الوجه المخصوص فلا مانع فيه من الخصوص، وقيل: حِكمة تخصيص العدد أنه ﷺ رأى بني أُمية في صورة [قردة][١٣٨]

[تثب](١٣٩) على منبره الشريف في بعض مرائيه المنامية التي عُبرت له فكأنه تأسف على مدة ملكهم وهي هذا القدر فأُعطي ليلة القدر [١٦/ب] جبراً لذلك، ذكره السيوطي في الدر المنثور(١٤٠) وغيره، وتفضيلها مما احتوت [عليه](١٤١) من مضاعفة ثواب الحسنات، وإجابة الدعوات، وكثرة النفحات والتجليات، ونزول الرحمات، وغير ذلك مما [فضل](١٤٢) بعضه أو كله بعدُ وإن تساوت حقائق الأزمنة والأمكنة، لكن يفضل [الله](١٤٣) ما شاءَ بما شاء، وقد اختلف في المفاضلة بينها وبين ليلة الإسراء، فإن هذه شرفت بنزول الكلام، وليلة الإسراء رأى فيها المتكلم جل جلاله حتى قال بعضهم: ليلة الإسراء أفضل في حقه، وليلة القدر أفضل في حق أمته، وكذا الخلاف بين الليلتين وبين ليلة مولده الشريف، [١٢/أ] فإنه [مبدأ](١٤٤) كل فضل، ومظهر كل تشريف، قال بعض المحققين: وعل تقدير تفضيل إحدى الليْلتين على ليلة القدر فمعناه: تفضيل خصوص تلك الليلة التي ولد فيها بعينها، وخصوص تلك الليلة التي أُسري فيها، أما [نظيرتهما](١٤٥) من كل عام، فليلة القدر أفضل فلا ثمرة في ذلك باعتبار الحرص على الأعمال وإنما هو مجرد معرفة قدر واعتقاد لا حرج فيه إن شاء الله [تعالى](١٤٦).

﴿ تَنَزَّلُ ﴾(١٤٧) أصله تتنزل، قال في الخلاصة [الألفية](١٤٨):

وَمَا بِتَاءَيْنِ ابْتُدِي قَدْ يُقْتَصَرْ   فِيهِ عَلَى تَا كَتَبَيَّنُ الْعِبَرْ(١٤٩)

[١٧/ب]

والبزي(١٥٠) راوي ابن كثير(١٥١) من السبعة يشدد بإدغام التاء في التاء إذا وصله بما قبله، فيلزم التقاء الساكنين مع تنوين شهر، ويجري قول صاحب حرز الأماني:

وَإِدغَامُ حَرفٍ قَبلَهُ صَحَّ سَاكِنٌ   عَسِيرٌ وَبالإِخفَاءِ طَبَّقَ مَفصِلا(١٥٢)

أي إخفاء السكون حتى كأن هناك حركة [خفية](١٥٣).

﴿ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ﴾(١٥٤) جمع مَلَك، والتاء فيه لتأنيث الجمع، وإذا حذفت امتنع صرفه وبه يلغز فيقال: كلمة إذا حذف من آخرها حرف امتنع صرفها، وأصل مَلَك مَلاك، قالَ الشهاب في تفسير سورة البقرة وقد ورد على الأصل في قول الشاعر:

ولَيسْت لإِنْسِيِّ ولكنْ لِمَلأَكٍ ... تَنَزَّلَ من جوِّ السَّماءِ فصُويُا(١٥٥)

واختلف في وزنه فقال ابن كيسان[١٥٦] «فعال» فالهمزة زائدة، ومادته تدل على الملك والقوة والتمكن، وقيل: مفَعل من لاكه أرسله كما في القاموس[١٥٧]، وقيل: مقلوب من الآلوكة وهي الرسالة[١٥٨].

﴿ وَٱلرُّوحُ ﴾[١٥٩] قيل جبريل فهو عطف خاص لشرفه، وقيل: مَلَك آخر عظيم الخلقة، وقيل: نوع مخصوص منهم، وقيل: خلق آخر غير الملائكة، وقيل: أرواح بني آدم، وقيل: عيسى ينزل مع الملائكة، وقيل: القرآن قال تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ﴾[١٦٠] إلى غير ذلك.

﴿ فِيهَا ﴾[١٦١] فتفتحُ [١٨/ب] فيها أبواب السَماء للتنزل كما ورد، وبذلك يتحدث الناس عنها ممن يرى بعض ذلك، وتسطع الأنوار، ويحصل [١٣/أ] تجلّ عظيم، حتى قيل: تُعَذب المياه الملحة في البحار، ويطلع الله [على][١٦٢] من شاء، ويحجبُ [عمَّن][١٦٣] شاء.

﴿بِإِذْنِ رَبِّهِم ﴾[١٦٤] قد تعرضنا في شرح رسالة البسملة لتصريف كلمة رَب وما يتعلق بها.

﴿مِّن كُلِّ أَمْرٍ ﴾[١٦٥] قرئ شاذاً مِنْ كُلِّ امْرِئ: أي من أجل شأن كل إنسان وما قدر له.

﴿ سَلَٰمٌ هِيَ ﴾[١٦٦]: أي ذات سلامة من الآفات لا يقدر فيها إلا الخير [والتوقف][١٦٧] بأنه يقع فيها آفات لابد من تقديرها مردود بما علمت أن التقدير اللازم العام أزلي، والمراد هنا إظهار المقادير في مواكب الملأ الأعلى، وجاز تخصيصه بأنواع النعم والخيرات وبدائع التفضل، وعظائم النفحات، ويحتمل ربط (هي) بما بعده وربط (سلام) بما قبله [أو][١٦٨] يقدر له، وقيل: المُراد سلام الملائكة على المؤمنين في زيارتهم إياهم واستغفارهم لهم تداركاً لقولهم ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا ﴾[١٦٩] لما بَيَّن الله لهم من [جمالات][١٧٠] المؤمنين ما لا [يعلمون][١٧١].

﴿حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ ﴾[١٧٢] قرأ الكسائي[١٧٣] من السبعة بكسر اللام، والباقون يفتحونها، وفخمها منهم ورش[١٧٤]، وما بعد (حتى) داخل حكماً فيما قبلها، فقد ورد كما في الدر المنثور[١٧٥]: «أن يومها في الفضل كليلتها، وأن الشمس [١٩/ب] تطلع كل يوم بين قرني شيطان إلا صبيحة ليلة القدر، وتكون صافية نقيّة»، ولا ينافيه تصفيد الشيطان في

رمضان كما توهم، إذ قد تطلع بين قرنيه وهو مصفد على تسليم عموم التصفيد على حقيقته، وقد ورد: (من قال لا إله إلا الله الحليم الكريم، سبحان [الله][١٧٦] رب السموات السبع ورب العرش العظيم، ثلاث مرات، كان كمن أدرك ليلة القدر)[١٧٧]، فينبغي [الإتيان][١٧٨] بذلك كل ليلة، ونسْأل الله تعالى من فضله العَفو والعافية فإنه عفوّ كريم يحب العفو آمين، وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً [كثيراً][١٧٩]، وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين. [١٤/أ] [٢٠/ب]

هوامش البحث

(١) القدر: الآيات ١و٢و٣و٤و٥.

(٢) ينظر الأعلام، لخير الدين الزركلي: ٧/٧١، ومعجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة: ٣/١٣٩.

(٣) ينظر الأعلام، لخير الدين الزركلي: ٧/٧١، ومعجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة: ٣/١٣٩.

(٤) www.darelkotob.gov.eg www.wadod.com, www.elsnbawey.yoo٧.com,

(٥) السورة طائفة من القرآن، لها ابتداء وانتهاء، وترجمت باسم خاص بها أو بعدة أسماء، عُرف المشهور منها بالتوقيف من النبيّ ﷺ، مأخوذة من سور المدينة؛ لاحتوائها على فنون من العلوم، احتواءَ سُور المدينة على ما فيها، أو لارتفاع رتبتها كارتفاعه، أو من السُّورة، وهي المنزلة الرفيعة، أو من التَّسَوُّر، وهو العلوّ والارتفاع؛ لارتفاعها بكونها من كلامه تعالى. (ينظر صفوة البيان، لمحمد حسنين مخلوف: ٩).

(٦) القَدَرُ: القَضاء المُوَفَّقُ، يقال: قَدَّرَ الإله كذا تقديراً وإِذا وافق الشيءُ الشيءَ قلت: جاءت قَدَرُه، والقَدْرُ والقَدَرُ: القضاء والحُكْم وهو ما يُقَدِّره الله عز وجلّ من القضاء ويحكم به من الأُمور، وقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ ١﴾ [القدر: الآية ١]: أي الحُكْم. (ينظر لسان العرب، لابن منظور: ٥/٧٤، مادة (قدر)، وليلة القدر: أي ليلة الحكم والفصل وهي الليلة التي يفرق فيها كل أمر حكيم أي تكتب الملائكة بيان ما يصير في تلك السنة. (ينظر تحرير ألفاظ التنبيه، ليحيى بن شرف بن مري النووي: ١٢٧)، وقيل ليلة القدر: هي الليلة التي يختص بها السالك بتجل خاص يعرف بها قدره ورتبته بالنسبة إلى محبوبه وهو وقت ابتداء وصول السالك إلى عين الجمع ومقام البالغين في المعرفة. (ينظر التعريفات، لعلي بن محمد بن

علي الجرجاني: ٢٤٩، والتوقيف على مهمات التعاريف، لمحمد عبد الرؤوف المناوي: ٦٢٩).

(٧) وهو قول الضحاك. (ينظر النكت والعيون تفسير الماوردي، للماوردي: ٣١١/٦).

(٨) وهو قول ابن عباس وعكرمة والحسن بن أبي الحسن البصري ﷺ، وعلى تصويب القول بمكيتها وهو قول الأكثرين، فقد عُدت السورة (الرابعة والعشرون) في عدد نزول السور، نزلت بعد سورة عبس وقبل سورة الشمس. (ينظر دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي: ١٤٢/٧، والبرهان في علوم القرآن، للزركشي: ١٣٩/١، والإتقان في علوم القرآن، للسيوطي: ٥١/١- ٥٣).

(٩) فهي من السور المختلف في مكان نزولها. (ينظر النكت والعيون تفسير الماوردي، للماوردي: ٣١١/٦، ومناهل العرفان في علوم القرآن، لمحمد عبد العظيم الزرقاني: ١٦٣/١).

(١٠) ما بين المعقوفتين سقطت من (أ).

(١١) ذهب كثير من القراء والأئمة إلى أن البسملة ليست آيةً من الفاتحة، ولا من غيرها من السوَر، وإنما هي آيةٌ واحدة من القرآن، أُنزلت للفصل بين السُّور والتبرُّك بها في الابتداء، وإليه ذهب أبو حنيفة ومالك، وذهب آخرون إلى أنها آيةٌ من الفاتحة، ومن كل سورة سوى سورة براءة، وإليه ذهب الشافعي وأحمد في إحدى الروايتين عنه، وهذا كله في غير بسملة النمل (آية ٣٠) فإنها جزء آية باتفاق. (ينظر صفوة البيان، لمحمد حسنين مخلوف: ١٢- ١٣).

(١٢) القدر: من الآية ١.

(١٣) وهذا الإنكار والتشكيك هو ما حرص عليه الجاهليون قديماً وحديثاً على إثارة الشبه في الوحي عتواً واستكباراً وهي شبه واهية مردودة. (ينظر مباحث في علوم القرآن، لمناع القطان: ٣٦- ٤٣).

(١٤) يونس: من الآية ١٥.

(١٥) الأنعام: من الآية ٢٥.

(١٦) الشعراء: من الآية ٢١٠.

(١٧) النجم: الآية ١.

(18) النبتيتي: هو علي بن عبد القادر النبتيتي المصري الحنفي عالم مشارك في الميقات والحساب والفرائض والأدب والنحو والعروض، من أهل نبتيت بشرقية مصر، من مؤلفاته الكثيرة: إجابة طلاب الهدى في شرح مجيب الندا في شرح قطر الندا في النحو، وشرح الرحبية في الفرائض، والقول الوافي في شرح الكافي في العروض والقوافي، توفي بالقاهرة سنة (١٠٦٠هـ/ ١٦٥٠م) وقيل (ت ١٠٦٥هـ/ ١٦٥٥م). (ينظر الأعلام، للزركلي: ٣٠١/٤، ومعجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة: ٤٦٠/٢- ٤٦١).

(19) وهذا القول خير ما يبينه الإمام عبد القاهر الجرجاني في كتابه دلائل الإعجاز فيقول: (إذا كان الكلام مع المنكر كانت الحاجة إلى التأكيد أشد وذلك أنك أحوجُ ما تكون إلى الزيادة في تثبيت خبرك إذا كان هناك من يدفعه وينكر صحته إلا أنه ينبغي أن يعلم أنه كما يكون للإنكار قد كان من السامع فإنه يكون للإنكار يُعلم أو يُرَى أنه يكون من السامعين، وجملة الأمر أنك لا تقول: إنه لكذلك: حتى تريد أن تضع كلامك وضع من يَزَعُ فيه عن الإنكار). (دلائل الإعجاز في علم المعاني، للإمام عبد القاهر الجرجاني: ٢٥١- ٢٥٢).

(20) السَّعد: هو مسعود بن عمر بن عبد الله سعد الدين التفتازاني، من أئمة العربية والبيان والمنطق، (٧١٢- ٧٩٣هـ/ ١٣١٢- ١٣٩٠م) ولد بتفتازان (من بلاد خراسان) وأقام بسرخس، وأبعده تيمورلنك إلى سمرقند فتوفى فيها ودفن في سرخس، من كتبه (المطول- ط) في البلاغة، و(شرح مقاصد الطالبين- ط) و(إرشاد الهادي- خ) نحو، و(شرح العقائد النسفية- ط)، وهو أول ما صنف من الكتب وكان عمره ست عشرة سنة. (ينظر الأعلام، للزركلي: ٢١٩/٧).

(21) عبد القاهر: هو الإمام الشيخ العالم علم المحققين عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، وهو مؤسس علم البلاغة ومقيم ركنيها (المعاني والبيان)، بكتابيه (أسرار البلاغة) و(دلائل الإعجاز) وكان من كبار أئمة العربية والبيان شافعياً أشعرياً صنف المغني في شرح الإيضاح والمقتصد في شرح إعجاز القرآن، توفي سنة ٤٧٤هـ وقيلَ: ٤٧١هـ، وقيلَ: ٤٧٦هـ. (ينظر كشف الظنون، للقسطنطيني: ٧٥٩/١، وأبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، للقنوجي: ٤٨/٣).

(22) ما بين المعقوفتين سقطت من (ب).

(23) الشعراء: الآية ١٩٣.

(٢٤) النحل: من الآية ١٠٢.

(٢٥) الأحزاب: من الآية ٥٦.

(٢٦) المجاز العقلي: (هو إسناد الفعل، أو ما في معناه من اسم فاعل، أو اسم مفعول أو مصدر إلى غير ما هو له في الظاهر؛ من المتكلم، لعلاقة مع قرينة تمنع من أَن يكون الإسناد إلى ما هو له). (جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، للهاشمي: ٢٥٨). وحدهُ: أَن كل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضوعه في العقل لضرب من التأويل فهي مجاز عقلي. (ينظر أسرار البلاغة في علم البيان، للجرجاني: ٣٣٢).

(٢٧) التين: الآية: ٨.

(٢٨) المؤمنون: من الآية ١٤.

(٢٩) هذا جزء من حديث أخرجه الإمام مسلم وابن حبان في صحيحيهما. (صحيح الإمام مسلم، النيسابوري: ٥٩٤/٢، (باب تخفيف الصلاة والخطبة)، رقم الحديث (٨٧٠)، وصحيح ابن حبان، البستي: ٣٧/٧، (ذكر الزجر عن ترك المرء الشهادة لله جل وعلا في خطبته إذا خطب)، رقم الحديث (٢٧٩٨).

(٣٠) الإطناب: هو زيادة اللفظ على المعنى لفائدة، أو هو تأدية المعنى بعبارة زائدة عن متعارف أوساط البلغاء: لفائدة تقويته وتوكيده. (ينظر جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، للهاشمي: ١٩٦- ١٩٧).

(٣١) الأشاعرة أو الأشعرية: وهم أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، أبوه هو إسماعيل بن إسحاق كان على مذهب أهل السنة والجماعة والحديث، وتُجمع المصادر على أن ميلاده كان بالبصرة سنة ٢٦٠هـ ثم سكن بعد ذلك بغداد إلى أن توفي بها سنة ٣٣٦هـ، وكان في أول أمره معتزلياً أخذ عن معتزلة البصرة وعلى رأسهم أبو علي الجبائي. (ينظر موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، للدكتور عبد المنعم الحفني: ٥٠- ٥٢).

(٣٢) القدر: من الآية ١.

(٣٣) ابن كثير: هو أبو معبد الكناني الداري المكي عبد الله بن كثير بن عمرو بن عبد الله بن زاذان بن فيروزان بن هرمز الإمام العلم مقرئ مكة ولد بمكة سنة ٤٨هـ، قيل: قرأ على عبد الله بن السائب المخزومي وذلك محتمل والمشهور تلاوته على مجاهد ودرباس مولى ابن

عباس، وثقه علي بن المديني وغيره، توفي سنة ١٢٠هـ. (ينظر سير أعلام النبلاء، الذهبي: ٣١٨/٥- ٣٢٢).

(٣٤) الرازي: العلامة الكبير ذو الفنون فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين القرشي البكري الطبرستاني الأصولي المفسر، كبير الأذكياء والحكماء والمصنفين، ولد سنة ٥٤٤ هـ واشتغل على أبيه الإمام ضياء الدين عُمر المشتهر بخطيب الري وانتشرت مصنفاته في البلاد شرقاً وغرباً، توفي بهراة يوم عيد الفطر سنة ٦٠٦هـ وقيل: سنة ٦٠٤هـ، من مصنفاته التفسير المشتهر- بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب. (ينظر سير أعلام النبلاء، الذهبي: ٢١/ ٥٠٠- ٥٠١).

(٣٥) الشهاب الخفاجي (٩٧٧- ١٠٦٩هـ/ ١٥٦٩- ١٦٥٩م): هو أحمد بن محمد بن عمر شهاب الدين الخفاجي المصري قاضي القضاة وصاحب التصانيف في الأدب واللغة، نسبته إلى قبيلة خفاجة، ولد ونشأ بمصر ورحل إلى بلاد الروم واتصل بالسلطان مراد العثماني فولاه قضاء سلانيك، ثم قضاء مصر، ثم عزل عنها فرحل إلى الشام وحلب وعاد إلى بلاد الروم، من أشهر كتبه وهي كثيرة (شفاء العليل فيما في كلام العرب من الدخيل- ط) و(شرح درة الغواص في أوهام الخواص للحريري- ط) و(عناية القاضي وكفاية الراضي- ط). (ينظر الأعلام، للزركلي: ٢٣٨/١).

(٣٦) البيضاوي (٠٠٠- ٦٨٥هـ/ ٠٠٠- ١٢٨٦م): هو عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي، أبو سعيد، أو أبو الخير ناصر الدين البيضاوي: قاض، مفسر، علامة، ولد في المدينة البيضاء بفارس قرب شيراز وولي قضاء شيراز مدة وصرف عن القضاء، فرحل إلى تبريز فتوفي فيها، من تصانيفه (أنوار التنزيل وأسرار التأويل- ط) يعرف بتفسير البيضاوي، و (طوالع الأنوار- ط) في التوحيد، و(منهاج الوصول إلى علم الاصول- ط). (ينظر الأعلام، للزركلي: ١١٠/٤).

(٣٧) ما بين المعقوفتين سقطت من (أ).

(٣٨) عيسى الصفوي (٩٠٠- ٩٥٣هـ/ ١٤٩٥- ١٥٤٦م): هو عيسى بن محمد بن عبيد الله بن محمد الإيجي الشافعي، المعروف بالصفوي (قطب الدين أبو الخير)، عالم مشارك في بعض العلوم، من تصانيفه: حاشية على جمع الجوامع للمحلي في أصول الفقه، شرح الفوائد الغياثية في المعاني والبيان، مختصر النهاية لابن الأثير في غريب الحديث، حاشية على

شرح الجامي للكافية في النحو، وشرح الشفا للقاضي عياض في السيرة. (ينظر معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة: ٥٩٨/٢).

(٣٩) لفظ الجلالة ما بين المعقوفتين سقطت من (أ).

(٤٠) الجلال الدواني: هو العلامة جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الدواني من علماء الحكمة، وصاحب المصنفات الجليلة والتي منها: أنموذج العلوم، وبستان القلوب، وتفسير القلاقل، توفي سنة ٩٠٧هـ وقيل ٩٠٨هـ. (ينظر كشف الظنون، للقسطنطيني: ١٨٤/١ و ٢٤٤، وأبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، للقنوجي: ١٠٥/٣).

(٤١) ورد في النسخة (ب) [جملة من يخبر].

(٤٢) ما بين المعقوفتين سقطت من (أ).

(٤٣) الكرماني: (٧١٧- ٧٨٦هـ/ ١٣١٧- ١٣٨٤م) هو محمد بن يوسف بن على بن سعيد شمس الدين الكرماني: عالم بالحديث، تصدى لنشر العلم ببغداد ثلاثين سنة واشتهر فيها، وأقام مدة بمكة، وفيها فرغ من تأليف كتابه (الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري- ط) خمسة وعشرون جزءاً صغيراً، وله (ضمائر القرآن- خ) و(النقود والردود في الأصول- خ). (ينظر الأعلام، للزركلي: ١٥٣/٧).

(٤٤) ما بين المعقوفتين سقطت من (ب).

(٤٥) ما بين المعقوفتين سقطت من (أ).

(٤٦) علي القاضي: هو أبو الحسن قاضي القضاة ابن مخلوف المالكي علي بن مخلوف بن ناهض بن مسلم النُّويري، حاكم الديار المصرية نيِّفاً وثلاثين سنة، حدَّث عن الشرف المُرسي، وابن عبد السلام، وكان فيه مروءة واحتمال ورفق بالفقهاء، وله دُربة بالقضايا والأَحكام، حكم بعد ابن شاس، وولي بعده القاضي تقيّ الدين الإخْنائي، وتوفِّي سنة ٧١٨هـ وله خمس وثمانون سنة. (ينظر الوافي بالوفيات، لصلاح الدين خليل بن ايبك الصفدي: ١١٨/٢٢- ١١٩).

(٤٧) ما بين المعقوفتين سقطت من (ب).

(٤٨) الصف: من الآية ٦.

(٤٩) ورد في النسخة (ب) [تسمى بفكر].

(٥٠) الشيخ زاده: هو محمد بن مصلح الدين مصطفى القوجوي محيي الدين الحنفي المعروف بشيخ زاده المدرس الرومي، له من الكتب الإخلاصية في تفسير سورة الإخلاص وتعليقة على شرح الهداية لابن مكتوم وحاشية على أنوار التنزيل للبيضاوي مجلدات مطبوعة، وغيرها من الشروح، (توفي ٩٥١هـ). (ينظر مقدمة حاشية شيخ زاده على تفسير القاضي البيضاوي، مكتبة الحقيقة، استانبول، تركيا (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م): ١/١).

(٥١) ينظر حاشية شيخ زاده على تفسير القاضي البيضاوي، مكتبة الحقيقة، استانبول، تركيا (١٤١١هـ/ ١٩٩١م): ٥٨٣/٤.

(٥٢) ورد في النسخة (أ) [عدة].

(٥٣) ما بين المعقوفتين سقطت من (ب).

(٥٤) ما بين المعقوفتين سقطت من (ب).

(٥٥) هذا جزء من حديث أخرجه البخاري في صحيحه والإمام مالك في الموطأ. (صحيح البخاري، البخاري: ١٩١٥/٤، كتاب فضائل القرآن، (باب فضل سورة الفتح)، رقم الحديث (٤٧٢٥)، وموطأ مالك، الأصبحي: ٢٠٣/١، كتاب القرآن، (باب ما جاء في القرآن)، رقم الحديث (٤٧٧).

(٥٦) لفظ الجلالة ما بين المعقوفتين سقطت من (ب).

(٥٧) هذا جزء من حديث طويل أخرجه الشيخان في صحيحيهما بغير هذا اللفظ. (صحيح البخاري، البخاري: ٩٤٥/٢، كتاب الشهادات، (باب تعديل النساء بعضهن بعضاً)، رقم الحديث (٢٥١٨)، وصحيح مسلم، النيسابوري: ٢١٣٥/٤، كتاب التوبة، (باب في حديث الإفك وقبول توبة القاذف)، رقم الحديث (٢٧٧٠).

(٥٨) النساء: من الآية ١٢٧.

(٥٩) ورد في النسخة (ب) [لا توصف].

(٦٠) ما بين المعقوفتين سقطت من (أ).

(٦١) ورد في النسخة (ب) [تدريجياً].

(٦٢) ما بين المعقوفتين سقطت من (أ).

(٦٣) ورد في النسخة (ب) [المجازين].

(٦٤) القدر: من الآية ١.

(٦٥) ينظر مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لابن هشام الأنصاري: ١٧.

(٦٦) ينظر القاموس المحيط، الفيروز آبادي: ١٣٦٤، مادة (اللَّيْلُ واللَّيْلاةُ).

(٦٧) ورد في النسخة (ب) [وقلَّ].

(٦٨) أبو الطيب: هو أبو الطيب أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الله الجعفي الكوفي الشاعر الأديب المجيد صاحب الديوان والمعروف بالمتنبي وله من بدائع الشعر وحكمه أشياء عجيبة مشتملة على الآداب وغيرها ولد بالكوفة سنة (٣٠٣هـ) وقال الشعر في صغره وقيل إنما قيل له المتنبي لأنه أدعى النبوة، توفي في شهر رمضان سنة (٣٥٤هـ). (ينظر تهذيب الأسماء، لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي: ٥٥٨/٢).

(٦٩) أحاد: يريد أأحاد، فحذف همزة الاستفهام للضرورة وإن لم يكن بالفصيح وأحاد من الأبنية التي سمعت عين العرب، ومثلها ثناء، وثلاث، ورباع، وقاسه المولدون إلى العشرة ولا يستعمل أحاد في موضع الواحد، فلا يقال هو أحاد– أي واحد– إنما يقولون جاؤا أحاد: أي واحداً واحداً، وكذلك سداس. (ينظر شرح ديوان المتنبي، لعبد الرحمن البرقوقي: ٣٧٣/١).

(٧٠) الليبلة: تصغير ليلة، والمراد بالتصغير ههنا: التعظيم. (ينظر شرح ديوان المتنبي، للبرقوقي: ٣٧٣/١).

(٧١) ينظر ديوان المتنبي مع فهارسه ومعانيه، ضبط وفهرسة وشرح عبود أحمد الخزرجي: ٩١، وشرح ديوان المتنبي، للبرقوقي: ٣٧٣/١.

(٧٢) الغيطي: (٩١٠– ٩٨١هـ/ ١٥٠٤– ١٥٧٣م) هو محمد بن أحمد بن علي السكندري الغيطي الشافعي، أبو المواهب، نجم الدين، فاضل من أهل مصر، نسبته إلى غيط العدة أو أبي الغيط بمصر، له (قصة المعراج الصغرى– ط) و (القول القويم في إقطاع تميم– خ) وغيرها. (ينظر الأعلام، للزركلي: ٦/٦).

(٧٣) الأنبياء: من الآية ٢٠.

(٧٤) هود: من الآيتان: ١٠٧ و ١٠٨.

(٧٥) السنوسي: (٨٣٢– ٨٩٥هـ/ ١٤٢٨– ١٤٩٠م) هو محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي الحسني، من جهة الأم، أبو عبد الله: عالم تلمسان في عصره وصالحها، له تصانيف كثيرة، منها (شرح صحيح البخاري) لم يكمله، و(شرح مقدمات الجبر والمقابلة لابن الياسمين) و(شرح جمل الخونجي) في المنطق، و(تفسير سورة ص وما بعدها من السور)

و(عقيدة أهل التوحيد– ط) ويسمى العقيدة الكبرى، و(أم البراهين– ط) ويسمى العقيدة الصغرى. (ينظر الأعلام، للزركلي: ١٥٤/٧).

(٧٦) يس: من الآية ٣٧.

(٧٧) يس: من الآية ٤٠.

(٧٨) ما بين المعقوفتين سقطت من (أ).

(٧٩) الأجهوري: (٩٦٧– ١٠٦٦هـ/ ١٥٦٠– ١٦٥٦م) هو علي بن محمد بن عبد الرحمن بن علي، أبو الإرشاد، نور الدين الاجهوري: فقيه مالكي، من العلماء بالحديث، مولده ووفاته بمصر، من كتبه (شرح الدرر السنية في نظم السيرة النبوية) مجلدان، و(النور الوهاج في الكلام على الإسراء والمعراج– خ) و(الأجوبة المحررة لأسئلة البررة– خ) فقه، و(المغارسة وأحكامها– خ) و(شرح رسالة أبي زيد– خ) فقه، و(مواهب الجليل– خ) في شرح مختصر خليل، فقه، و(شرح منظومة العقائد– خ) في التوحيد، وغير ذلك. (ينظر الأعلام، للزركلي: ١٣/٥– ١٤ ومعجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة: ٥١٠/٢).

(٨٠) الفجر: من الآية ١٦.

(٨١) ما بين المعقوفتين سقطت من (أ).

(٨٢) الأنبياء: من الآية ٨٧.

(٨٣) مَتْنُ الشَّاطِبِيَّة المُسَمَّى حِرْزُ الأماني ووجه التهاني في القراءات السبع، للقاسم بن فيرة الشاطبي: ٢٩.

(٨٤) هذا جزء من حديث أخرجه البخاري في صحيحه. (صحيح البخاري، البخاري: ٧١١/٢، كتاب صلاة التراويح، (باب رفع معرفة ليلة القدر لتلاحي الناس)، رقم الحديث (١٩١٩). (وفيه أن النبي ﷺ خرج ليخبر بعض الصحابة بليلة القدر فتلاحى رجلان من المسلمين فقال خرجت لأخبركم بليلة القدر فتلاحى فلان وفلان فرفعت وعسى أن يكون خيرا لكم فالتمسوها في التاسعة والسابعة والخامسة).

(٨٥) نفسه.

(٨٦) ورد في النسخة (ب) [، أخفى].

(٨٧) ورد في النسخة (ب) [الساعات].

(٨٨) لم أجد لهذا الحديث أثر في كتب الحديث المعتمدة ولكن ورد بمعناه. (ينظر عون المعبود، العظيم آبادي: ٣٦/١، (باب الاستتار في الخلاء)).

(٨٩) ورد في النسخة (ب) [كما قيل].

(٩٠) أبو حنيفة: هو الإمام فقيه الملة عالم العراق أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي التيمي مولاهم الكوفي مولى بني تيم الله بن ثعلبة، ولد سنة ٨٠هـ في حياة صغار الصحابة، قيل: أصله من ترمذ، وقيل: من أهل بابل، وقيل: والده من أهل الأنبار، توفي في رجب سنة ١٥٠هـ، وله سبعون سنة وعليه قبة عظيمة ومشهد فاخر ببغداد. (ينظر تذكرة الحفاظ، القيسراني: ١٦٨/١- ١٦٩، وسير أعلام النبلاء، الذهبي: ٦/ ٣٩٠- ٤٠٣، وطبقات الحفاظ، السيوطي: ٨٠- ٨١).

(٩١) أُبي بن كعب ﷺ: هو أَبو المنذر، ويقال: أَبو الطفيل المدني سيد القراء، أُبي بن كعب بن قيس بن عبيد بن زيد بن معاوية بن عمرو بن مالك بن النجار، روى عن النبي ﷺ، وروى عنه عمر بن الخطاب وابن عباس وأبو موسى الأَشعري وأبو هريرة ﷺ وجماعة، شهد بدراً والعقبة الثانية، واختلف في سنة وفاته اختلافاً كثيراً، فقيل: توفي سنة ١٩هـ، وقيل: سنة ٣٢هـ. (ينظر تهذيب التهذيب، العسقلاني: ١٦٤/١، وتقريب التهذيب، العسقلاني: ٩٦).

(٩٢) ابن عباس ﷺ: هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب الهاشمي ابن عم رسول الله ﷺ، كان يقال له الحبر والبحر لكثرة علمه، روى عن النبي ﷺ وعن أبيه وأمه أُمُ الفضل وأخيه الفضل وخالته ميمونة وأبي بكر وعثمان وغيرهم ﷺ، دعا له النبي ﷺ بالحكمة مرتين، وقال ابن مسعود: نعم ترجمان القرآن ابن عباس، توفي بالطائف سنة ٦٨هـ، وصلى عليه محمد بن الحنفية وقال: اليوم مات رباني هذه الأمة، وقيل: توفي سنة ٦٩هـ. (ينظر تهذيب التهذيب، العسقلاني: ٢٤٢/٥- ٢٤٣).

(٩٣) ما بين المعقوفتين سقطت من (أ).

(٩٤) ما بين المعقوفتين سقطت من (ب).

(٩٥) ما بين المعقوفتين سقطت من (أ).

(٩٦) ورد في النسخة (ب) [يُتكلف].

(٩٧) ورد في النسخة (أ) [ذكره].

(٩٨) ورد في النسخة (أ) [آخر طريق].

[٩٩] أحمد زروق: (٨٤٦- ٨٩٩هـ/ ١٤٤٢- ١٤٩٣م) هو أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرلسي الفاسي، أبو العباس، الشهير بزروق (شهاب الدين أبو الفضل) فقيه محدث صوفي من أهل فاس (بالمغرب) تفقه في بلده وقرأ بمصر والمدينة، وغلب عليه التصوف فتجرد وساح، وتوفي في تكرين (من قرى مسراتة، من أعمال طرابلس الغرب) له تصانيف كثيرة يميل فيها إلى الاختصار مع التحرير، وانفرد بجودة التصنيف في التصوف، من كتبه (شرح مختصر خليل) في فقه المالكية، و(النصيحة الكافية لمن خصه الله بالعافية- ط). (ينظر الأعلام، للزركلي: ٩١/١ ومعجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة: ٩٨/١).

[١٠٠] ابن العربي: الإمام العلامة الأديب ذو الفنون أبو محمد عبد الله بن محمد بن العربي الإشبيلي والد القاضي أبي بكر صحب ابن حزم وأكثر عنه ثم ارتحل بولده أبي بكر فسمعا من طراد الزينبي وعدة، وكان ذا بلاغة ولسن وإنشاء مات بمصر في أول سنة ٤٩٣هـ. (ينظر سير أعلام النبلاء، الذهبي: ١٩/ ١٣٠- ١٣١).

[١٠١] أبو الحسن الشاذلي: (٥٩١- ٦٥٦هـ/ ١١٩٥- ١٢٥٨م) هو أبو الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار بن يوسف ابن هرمز الشاذلي المغربي، رأس الطائفة الشاذلية، من المتصوفة، وصاحب الاوراد المسماة (حزب الشاذلي- ط)، ولد في بلاد (غمارة) بريف المغرب، ونشأ في بني زرويل (قرب شفشاون) وتفقه وتصوف بتونس وسكن (شاذلة) قرب تونس، فنسب إليها وطلب الكيمياء في ابتداء أمره، توفي بصحراء عيذاب في طريقه إلى الحج، وكان ضريرا. (ينظر الأعلام، للزركلي: ٣٠٥/٤).

[١٠٢] ورد عن عائشة (رضي الله عنها) بغير هذا اللفظ أنها قالت: (لو علمت أي ليلة ليلة القدر كان أكثر دعائي فيها أسأل الله العفو والعافية). (مصنف ابن أبي شيبة، لأبي شيبة الكوفي: ٢٤/٦، في فضل الدعاء، رقم الحديث (٢٩١٨٩)).

[١٠٣] ورد في النسخة (ب) [المعافاة].

[١٠٤] أخرجه البيهقي عن أنس بن مالك ﷺ. (شعب الإيمان، البيهقي: ٣٤٠/٣، رقم الحديث (٣٧٠٧)).

[١٠٥] أخرجه مسلم في صحيحه. (صحيح مسلم، النيسابوري: ٤٥٤/١، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، (باب فضل صلاة العشاء والصبح في جماعة)، رقم الحديث (٦٥٦).

(١٠٦) ورد عن أبي بن كعب ﷺ قال قال رسول الله ﷺ: أبا المنذر أي آية في كتاب الله معك أعظم قلت: الله ورسوله أعلم قال: أبا المنذر أي آية معك من كتاب الله أعظم قلت: الله لا إله إلا هو الحي القيوم. (المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم، لأبي نعيم الأصبهاني: ٤٠٦/٢، (باب فضل آية الكرسي)، رقم الحديث (١٨٣٦).

(١٠٧) أخرجه البخاري في صحيحه. (صحيح البخاري، البخاري: ١٩٢٣/٤، كتاب فضائل القرآن، (باب من لم ير بأسا أن يقول سورة البقرة وسورة كذا وكذا)، رقم الحديث (٤٧٥٣).

(١٠٨) أخرجه الحاكم في مستدركه وقال هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه. (المستدرك على الصحيحين، الحاكم النيسابوري: ٧٥٤/١، كتاب فضائل القرآن، رقم الحديث (٢٠٧٨)).

(١٠٩) ما بين المعقوفتين سقطت من (أ).

(١١٠) أخرجه الترمذي في سننه وعبد الرزاق في مصنفه. (سنن الترمذي، الترمذي: ١٦٦/٥، رقم الحديث (٢٨٩٤)، ومصنف عبد الرزاق، الصنعاني: ٣٧٢/٣، (باب تعليم القرآن وفضله)، رقم الحديث (٦٠٠٨)، وقَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ لا نَعْرِفُهُ إلا مِنْ حَدِيثِ يَمَانِ بْنِ الْمُغِيرَةِ).

(١١١) أخرجه الشيخان في صحيحيهما. (صحيح البخاري، البخاري: ١٩١٥/٤، كتاب فضائل القرآن، (باب فضل قل هو الله أحد فيه عمرة عن عائشة عن النبي ﷺ)، رقم الحديث (٤٧٢٧)، وصحيح مسلم، النيسابوري: ٥٥٦/١، (باب فضل قراءة قل هو الله أحد)، رقم الحديث (٨١١)).

(١١٢) أخرجه الدارمي في سننه. (سنن الدارمي، الدارمي: ٥٤٨/٢، كتاب فضائل القرآن، (باب في فضل يس)، رقم الحديث (٣٤١٦)).

(١١٣) ورد في النسخة (أ) [قُرأت].

(١١٤) ما بين المعقوفتين سقطت من (ب).

(١١٥) في ب: [يَسأل]، والمُثبت من أ.

(١١٦) { القدر: الآية: ٢ }.

(١١٧) في ب: [ونظيره]، والمُثبت من أ.

(١١٨) الشيخ عبد السلام: (٩٧١- ١٠٧٨هـ) (١٥٦٤- ١٦٦٨م) هو عبد السلام بن إبراهيم بن إبراهيم اللقاني المصري، المالكي، فقيه، متكلم، صوفي، من مؤلفاته: إتحاف المريد بشرح

جوهرة التوحيد لوالده إبراهيم اللقاني، السراج الوهاج بشرح قصتي الإسراء والمعراج. (معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة: ٢/١٤٥).

(١١٩) سفيان بن عيينة: هو سفيان بن عيينة أَبو محمد مولى بني هلال الكوفي، سكن مكة ولد سنة ١٠٧هـ، وكانت وفاته سنة ١٧٨هـ. (ينظر التاريخ الكبير، البخاري: ٩٤/٤).

(١٢٠) لفظ الجلالة ما بين المعقوفتين سقطت من (ب).

(١٢١) ابن أم مكتوم ﷺ: مختلف في اسمه فأهل المدينة يقولون عبد الله بن قيس بن زائدة بن الأصم بن رواحة القرشي العامري، وأما أهل العراق فسموه عمرا وأمه أم مكتوم هي عاتكة بنت عبد الله بن عنكثة بن عامر بن مخزوم بن يقظة المخزومية من السابقين المهاجرين، وكان ضريرا مؤذنا لرسول الله ﷺ. (ينظر سير أعلام النبلاء، الذهبي: ١/٣٦٠- ٣٦٥).

(١٢٢) عبس: الآية ٣.

(١٢٣) الأحزاب: من الآية ٦٣.

(١٢٤) في ب: [بما]، والمُثبت من أ.

(١٢٥) ما بين المعقوفتين سقطت من (أ).

(١٢٦) الهمزة: الآية ٥.

(١٢٧) البلد: الآية ١٢.

(١٢٨) الانفطار: الآية ١٧.

(١٢٩) في ب: [تعلق]، والمُثبت من أ.

(١٣٠) الحاقة: الآية ٣.

(١٣١) الحاقة: الآية ٤.

(١٣٢) في ب: [بأنها]، والمُثبت من أ.

(١٣٣) في ب: [تقرع]، والمُثبت من أ.

(١٣٤) في ب: [بيّن]، والمُثبت من أ.

(١٣٥) الحاقة: الآية ١٣.

(١٣٦) القدر: الآية ٣.

(١٣٧) في ب: [مدة]، والمُثبت من أ.

(١٣٨) ما بين المعقوفتين سقطت من (ب).

(١٣٩) في ب: [تثيب]، والمُثبت من أ.

(١٤٠) الدر المنثور في التفسير بالمأثور، السيوطي: ٥٣٦/١٥.

(١٤١) ما بين المعقوفتين سقطت من (ب).

(١٤٢) في أ: [فصل]، والمُثبت من ب.

(١٤٣) لفظ الجلالة ما بين المعقوفتين سقطت من (أ).

(١٤٤) في أ: [مبدوء]، والمُثبت من ب.

(١٤٥) في ب: [نظيرهما]، والمُثبت من أ.

(١٤٦) ما بين المعقوفتين سقطت من (أ).

(١٤٧) القدر: من الآية ٤.

(١٤٨) ما بين المعقوفتين سقطت من (أ).

(١٤٩) شرح ابن عقيل، لبهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي الهمداني، على ألفية الإمام أبي عبد الله محمد جمال الدين بن مالك: ٥٨٩/٢.

(١٥٠) البَزِّيُّ: هو مقرئ مكة وأمامها ومؤذنها أبو الحسن أحمد بن محمد بن عبد الله بن القاسم بن نافع بن أبي بزة المخزومي الأصل ولد سنة ١٧٠هـ، وتلا على عكرمة بن سليمان وأبي الأخريط وابن زياد عن تلاوتهم على إسماعيل القسط صاحب ابن كثير، توفي سنة ٢٥٠هـ. (ينظر سير أعلام النبلاء، الذهبي: ٥٠/١٢– ٥١).

(١٥١) تقدمت الترجمة له في هامش (٣).

(١٥٢) مَتْنُ الشَّاطِبِيَّة المُسَمَّى حِرْزُ الأماني ووجه التهاني في القراءات السبع، للشاطبي: ١٣.

(١٥٣) في ب: [خفيفة]، والمُثبت من أ.

(١٥٤) القدر: من الآية ٤.

(١٥٥) ورد البيت بلفظ: ولَسْتَ لإِنْسِيٍّ ولكنْ لِمَلأْكٍ... تَنَزَّلَ من جوِّ السَّماءِ يَصُوبُ، والبيت لعلقمة بن عبدة بن النعمان بن قيس. (المفضليات، للمفضل الضبي: ٧٢، (باب علقمة بن عبدة بن النعمان بن قيس)).

(١٥٦) ابن كيسان: هو محمد بن أحمد بن كيسان أبو الحسن النحوي اللغوي الأمام الفاضل، أحد المذكورين بالعلم والموصوفين بالفهم، كان أحفظ البصريين والكوفيين في النحو لأنه أخذ عن المبرد وثعلب، له تصانيف وأقوال مشهورة في التفاسير ومعاني الآيات وكان فوق الثقة،

توفي سنة ٢٩٩هـ في خلافة المقتدر، وقيل: توفي سنة ٣٢٠هـ، وقيل: توفي في شوال سنة ٣٥٨هـ. (ينظر سير أعلام النبلاء، الذهبي: ١٣٦/١٦، والوافي بالوفيات، لصلاح الدين خليل بن ايبك الصفدي: ٢/٢٤- ٢٥).

(١٥٧) ينظر القاموس المحيط، الفيروز آبادي: ١٢٣٢، مادة (مَلَكَهُ).

(١٥٨) ينظر كتاب العين، الفراهيدي: ٣٨٠/٥، مادة (ملك)، وأساس البلاغة، الزمخشري: ٢٠، مادة (ألك)، ولسان العرب، لابن منظور: ٣٩٤/١٠، مادة (ألك)، وبصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، الفيروز آبادي: ٥٢٤/٤، (بصيرة في ملك).

(١٥٩) القدر: من الآية ٤.

(١٦٠) الشورى: من الآية ٥٢.

(١٦١) القدر: من الآية ٤.

(١٦٢) ما بين المعقوفتين سقطت من (أ).

(١٦٣) في أ: [من]، والمُثبت من ب.

(١٦٤) القدر: من الآية ٤.

(١٦٥) القدر: من الآية ٤.

(١٦٦) القدر: من الآية ٥.

(١٦٧) في ب: [التوفق]، والمُثبت من أ.

(١٦٨) في ب: [و]، والمُثبت من أ.

(١٦٩) البقرة: من الآية ٣٠.

(١٧٠) في ب: [كمالات]، والمُثبت من أ.

(١٧١) في أ: [يفعلون]، والمُثبت من ب.

(١٧٢) القدر: من الآية ٥.

(١٧٣) الكسائي: هو علي بن حمزة أبو الحسن الأسدي المعروف بالكسائي النحوي، ولقب بالكسائي لأنه كان في الإحرام لابساً كِساءً، وهو أحد أئمة القراء من أهل الكوفة واستوطن بغداد فأقرأ ببغداد زمانا بقراءة حمزة ثم اختار لنفسه قراءة وقرأ عليه بها خلق كثير ببغداد، من مصنفاته معاني القرآن والآثار في القراءات، توفي سنة ١٨٣هـ، وقيل: ١٨٩هـ. (ينظر تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي: ٤٠٣/١١- ٤١٤).

(١٧٤) ورش: هو شيخ الإقراء بالديار المصرية أبو سعيد وأبو عمرو عثمان بن سعيد بن عبد الله بن عمرو، وقيل: اسم جده عدي ابن غزوان القبطي الأفريقي مولى آل الزبير، ولد سنة ١١٠هـ، وجود ختمات على نافع ولقبه نافع بورش لشدة بياضه، توفي سنة ١٩٧هـ. (ينظر مشتبه أسامي المحدثين، للهروي: ٢٠٣، وسير أعلام النبلاء، الذهبي: ٢٩٥/٩- ٢٩٦).

(١٧٥) الدر المنثور في التفسير بالمأثور، السيوطي: ٥٤٤/١٥- ٥٤٥.

(١٧٦) لفظ الجلالة ما بين المعقوفتين سقطت من (ب).

(١٧٧) روي هذا الحديث عن الزهري قال: قال رسول الله ﷺ: (من قال لا إله إلا الله الحكيم الكريم، سبحان الله رب السموات السبع ورب العرش العظيم، ثلاث مرات، كان مثل من أدرك ليلة القدر). (الكنى والأسماء، للدولابي: ٥٠٩/٢، رقم الحديث (٩٢٤)، وتاريخ دمشق، لابن عساكر: ١٥٥/١٩، وكنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، للهندي: ٢٢٦/٢، رقم الحديث (٣٨٦٧ و ٣٨٦٨)).

(١٧٨) في ب: [الإيمان]، والمُثبت من أ.

(١٧٩) ما بين المعقوفتين سقطت من (أ).

فهرس المصادر والمراجع

وهي بعد القرآن الكريم

١. الإتقان في علوم القرآن، للحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق أحمد بن علي، دار الحديث، القاهرة (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م).
٢. الأعلام، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط٧ (١٩٨٦م).
٣. أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، لصديق بن حسن القنوجي (١٢٤٨- ١٣٠٧هـ)، تحقيق عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت (١٩٧٨م).
٤. أساس البلاغة، لجار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (٤٦٧- ٥٣٨هـ)، دار الفكر، بيروت، (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م).
٥. أسرار البلاغة في علم البيان، للإمام عبد القاهر الجرجاني، تعليق السيد محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١ (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م).

٦. البرهان في علوم القرآن، للإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (٧٤٥- ٧٩٤هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م).

٧. بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت٨١٧هـ)، تحقيق الأستاذ محمد علي النجار والأستاذ عبد العليم الطحاوي، طبعة الجمهورية العربية المتحدة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة (١٣٨٣هـ).

٨. التاريخ الكبير، لمحمد بن إسماعيل بن إبراهيم أبي عبد الله البخاري الجعفي (١٩٤- ٢٥٦هـ)، تحقيق السيد هاشم الندوي، دار الفكر (بدون تاريخ).

٩. تاريخ بغداد، لأحمد بن علي أبي بكر الخطيب البغدادي (٣٩٣- ٤٦٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت (بدون تاريخ).

١٠. تاريخ دمشق، لأبي القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي المعروف بابن عساكر (٤٩٩- ٥٧١هـ)، تحقيق مُحب الدين أبي سعيد عمر بن غلامة العمروي، دار الفكر، بيروت، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م).

١١. تحرير ألفاظ التنبيه، ليحيى بن شرف بن مري النووي أبي زكريا (٦٣١- ٦٧٦هـ)، تحقيق عبد الغني الدقر، دار القلم، دمشق، ط١ (١٤٠٨هـ).

١٢. تذكرة الحفاظ، لمحمد بن طاهر بن القيسراني (٤٤٨- ٥٠٧هـ)، تحقيق حمدي عبد المجيد إسماعيل السلفي، دار الصميعي، الرياض، ط١ (١٤١٥هـ).

١٣. التعريفات، لعلي بن محمد بن علي الجرجاني (٧٤٠- ٨١٦هـ)، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١ (١٤٠٥هـ).

١٤. تقريب التهذيب، لأحمد بن علي بن حجر أبي الفضل العسقلاني الشافعي (٧٧٣- ٨٥٢هـ)، تحقيق محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا، ط١ (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م).

١٥. تهذيب الأسماء، لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف بن مري بن حسن بن حسين بن حزام النووي، دار الفكر، بيروت، ط١ (١٩٩٦م).

١٦. تهذيب التهذيب، لأحمد بن علي بن حجر أبي الفضل العسقلاني الشافعي (٧٧٣- ٨٥٢هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط١ (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م).

١٧.التوقيف على مهمات التعاريف، لمحمد عبد الرؤوف المناوي (٩٥٢- ١٠٣١هـ)، تحقيق د.محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ط١ (١٤١٠هـ).

١٨.جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، للسيد أحمد الهاشمي، دار الفقه للطباعة والنشر، ط١ (١٤٢١هـ).

١٩.حاشية شيخ زاده على تفسير القاضي البيضاوي، مكتبة الحقيقة، استانبول، تركيا (١٤١١هـ/ ١٩٩١م) و(١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).

٢٠.الدر المنثور في التفسير بالمأثور، لجلال الدين السيوطي (٨٤٩-٩١١هـ)، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، ط١ (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).

٢١.دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨هـ)، تحقيق الدكتور عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١ (١٩٨٥م).

٢٢.دلائل الإعجاز في علم المعاني، للإمام عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧٤هـ)، تحقيق محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (بدون تاريخ).

٢٣.ديوان المتنبي مع فهارسه ومعانيه، ضبط وفهرسة وشرح عبود أحمد الخزرجي، دار الحرية للطباعة، بغداد (١٩٨٨م).

٢٤.سنن الدارمي، لعبد الله بن عبد الرحمن أبي محمد الدارمي (١٨١- ٢٥٥هـ)، تحقيق فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١ (١٤٠٧هـ).

٢٥.سنن الترمذي، لمحمد بن عيسى أو عيسى الترمذي السلمي (٢٠٩- ٢٧٩هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٦.سير أعلام النبلاء، لمحمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبي عبد الله (٦٧٣-٧٤٨هـ)، تحقيق شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط٩ (١٤١٣هـ).

٢٧. شرح ابن عقيل، لبهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي الهمداني المصري (٦٩٨- ٧٦٩هـ)، على ألفية الإمام أبي عبد الله محمد جمال الدين بن مالك (٦٠٠- ٦٧٢هـ)، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط١٤ (١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م).
٢٨. شرح ديوان المتنبي، لعبد الرحمن البرقوقي (١٨٧٦- ١٩٤٤م)، دار الفكر، ومكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، مكة المكرمة (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م).
٢٩. شعب الإيمان، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (٣٨٤- ٤٥٨هـ)، تحقيق محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١ (١٤١٠هـ).
٣٠. صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل أبي عبد الله البخاري الجعفي (١٩٤- ٢٥٦هـ)، تحقيق د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط٣ (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م).
٣١. صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج أبي الحسين القشيري النيسابوري (٢٠٦- ٢٦١هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٣٢. صحيح ابن حبان، لمحمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي البستي (ت٣٥٤هـ)، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢ (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م).
٣٣. صفوة البيان، لمحمد حسنين مخلوف، دار النمير، دمشق، ط٢ (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م).
٣٤. طبقات الحفاظ، لأبي الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (٨٤٩- ٩١١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١ (١٤٠٣هـ).
٣٥. عون المعبود، لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط٢ (١٤١٥هـ).
٣٦. العين، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٠٠- ١٧٥هـ)، تحقيق د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال (بدون تاريخ).
٣٧. القاموس المحيط، لمحمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت ٨١٧هـ)، تحقيق محمد بشير الأدلبي، المكتبة العلمية، بيروت، ط٢ (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ودار المعرفة، لبنان، ط٢ (١٣٩٩هـ).

٣٨. كشف الظنون، لمصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي الحنفي (١٠١٧- ١٠٦٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت (١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م).
٣٩. الكنى والأسماء، لأبي بشر محمد بن أحمد بن حماد الدولابي (٢٢٤- ٣١٠هـ)، تحقيق أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار ابن حزم، بيروت، ط١ (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).
٤٠. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، لعلاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي البرهان فوري (ت ٩٧٥هـ)، تحقيق الشيخ بكري حياني والشيخ صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت (١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م).
٤١. لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (٦٣٠- ٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ط١ (بدون تاريخ).
٤٢. مباحث في علوم القرآن، لمناع القطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط ٣٥ (١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م).
٤٣. مَتْنُ الشَّاطِبِيَّة المُسَمَّى حِرْزُ الأماني ووجه التهاني في القراءات السبع، للقاسم بن فيرة بن خلف بن أحمد الشاطبي الرعيني الأندلسي (ت ٥٩٠هـ)، ضبطه وصححه وراجعه محمد تميم الزعبي، مكتبة دار الهدى، المدينة المنورة، ودار الغوثاني للدراسات القرآنية، دمشق، الحلبوني، ط٤ (١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م).
٤٤. المستدرك على الصحيحين، لمحمد بن عبد الله أبي عبد الله الحاكم النيسابوري (٣٢١- ٤٠٥هـ)، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١ (١٤١١هـ/ ١٩٩٠م).
٤٥. المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم، لأبي نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق الأصبهاني (ت٤٣٠هـ)، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١ (١٩٩٦م).
٤٦. مشتبه أسامي المحدثين، لعبد الله بن عبد الله بن أحمد الهروي أبي الفضل (ت٤٠٥هـ)، تحقيق نظر محمد الفاريابي، مكتبة الرشد، الرياض، ط١ (١٤١١هـ).
٤٧. مصنف عبد الرزاق، لأبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (١٢٦- ٢١١هـ)، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢ (١٤٠٣هـ).

٤٨. مصنف ابن أبي شيبة، لأبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي (١٥٩-٢٣٥هـ)، تحقيق كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط١ (١٤٠٩هـ).
٤٩. معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١ (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م).
٥٠. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لأبي محمد جمال الدين عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري، تحقيق د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، دمشق، ط٦ (١٩٨٥م).
٥١. المفضليات، للمفضل بن محمد بن يعلى الضبي، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، بيروت.
٥٢. مناهل العرفان في علوم القرآن، لمحمد عبد العظيم الزرقاني، تحقيق فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٤ (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م).
٥٣. موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، للدكتور عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، ط١ (١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م).
٥٤. موطأ مالك، لمالك بن أنس أبي عبد الله الأصبحي (٩٣- ١٧٩هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر.
٥٥. النكت والعيون تفسير الماوردي، لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري (٣٦٤-٤٥٠هـ)، مراجعة وتعليق السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط١ (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م).
٥٦. الوافي بالوفيات، لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت٧٦٤هـ)، تحقيق أحمد الأرنأووط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط١ (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م).

سند ابن إسحاق

د. صفاء جعفر علوان

كلية الآداب– قسم علوم القرآن

مقدمة

الحمد للّه، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ باللّه من شرور أنفسنا ومن سيّئات أعمالنا، من يهده اللّه فلا مضلّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ مُحَمَّداً عبده ورسوله، أرسله بالهدى ودين الحقّ ليظهره على الدّين كلّه، وكفى باللّه شهيداً، صلّى اللّه عليه وعلى آله وصحبه وسلّم تسليماً.

أما بعد:

فإن شهرة ابن إسحاق وأهمية كتابه السيرة النبوية المعروف بسيرة ابن إسحاق مما لا يكاد ينكره أحد، وليس أدلّ على هذا من أن كتابه صار مصدراً لكل كتب السيرة التي دونت بعده، وقد تباينت الأقوال في توثيق ابن إسحاق، وقد تعالت بعض الأصوات التي تشير إلى التوجس من الاعتماد على هذا الكتاب أو على كتب السيرة النبوية الأخرى.

فكان هذا دافعاً لي لدراسة مرويات ابن إسحاق الحديثية الواردة في كتابه السيرة النبوية، والبحث في أسانيده، ومحاولة التعرف على ما يميز مروياته من مرويات غيره من المحدثين.

فكان هذا البحث الذي أسميته **(ابن إسحاق وإسناده للمرويات في كتابه السيرة النبوية).**

وقد اشتمل هذا البحث على مقدمة وثلاثة مباحث:

تناولت في المبحث الأول: ترجمة موجزة لحياة ابن إسحاق تتوافق مع محدودية حجم هذا البحث.

وفي المبحث الثاني تناولت مروياته المسندة.

وفي المبحث الثالث تناولت مروياته الضعيفة.

وفي المبحث الرابع: تناولت مروياته الموضوعة.

وما تجدر الإشارة إليه أني اكتفيت في هذا البحث بإيراد بعض الشواهد، وأن حصرها بحاجة إلى دراسات موسعة.

وختمت البحث بخاتمة بينت فيها أهم النتائج والتوصيات التي توصلت إليها في هذا البحث.

والله من وراء القصد.

المبحث الأول

ترجمة ابن إسحاق

أولا- أسمه وكنيته ونسبته:

هو «محمد بن إسحاق بن يسار بن خيار»(١). وخالف الخطيب البغدادي فقال: إنه «كوتان»(٢).

ويكنى أبا بكر(٣). وقيل: «أبو عبد الله»(٤).

ونسبته المطلبي(٥) نسبة إلى المطلب(٦) بن عبد مناف(٧) بالولاء.

وقيل: المخرمي نسبة إلى قيس(٨) بن مخرمة(٩) بالولاء.

وجده من سبي عين التمر(١٠) الذين بعث بهم خالد بن الوليد إلى أبي بكر ﵁ بالمدينة سنة (١٢هـ)(١١).

واختلف في كنيته، وجمهور المؤرخين قالوا: «أبو بكر»(١٢).

وقيل: «أبو عبد الله»(١٣). ويؤيد هذا ما جاء في بعض الروايات أنه كني به، فقد قال له رجل من أصحابه: «إني أحسب السفر غداً خسيسة يا أبا عبد الله»(١٤).

ولكن أغلب من ذكر الثاني ذكره بصيغة التمريض، وربما كانت له كنيتان.

ثانياً- مولده:

ولد ابن إسحاق سنة (٨٠ هـ) بالمدينة المنورة(١٥).

ثالثاً- نشأته:

ولد ابن إسحاق ونشأ بالمدينة، ومكث بها ما يقارب من ثلاثين عاماً، يتلقى العلوم المختلفة على شيوخها، ورأى أنس بن مالك(١٦).

روى سلمة بن الفضل عن ابن إسحاق قال: «رأيت أنس بن مالك عليه عمامة سوداء، والصبيان يشتدون، ويقولون: هذا رجل من أصحاب رسول الله ﷺ لا يموت حتى يلقى الدجال»(١٧).

وروي عن المفضل الغلابي قوله: «سألت يحيى بن معين عن ابن إسحاق، فقال: كان ثقة، حسن الحديث. فقلت: إنهم يزعمون أنه رأى سعيد بن المسيب. فقال: إنه لقديم»(١٨).

وقيل لمحمد بن إسحاق: «أدركت سعيد بن المسيب؟ قال: أدركته وأنا غلام»[١٩].

ثم ترك المدينة ورحل إلى الإسكندرية في سنة (١١٥هـ)، وهي أولى رحلاته، وفي الإسكندرية التقى بجماعة من العلماء[٢٠]. ثم ارتحل إلى الكوفة، والجزيرة، والري، وبغداد فنزلها حتى مات بها[٢١].

رحل إلى الإسكندرية في سنة (١١٥هـ)[٢٢]. ثم إلى الكوفة، والجزيرة، والري، وبغداد فنزلها حتى مات بها[٢٣].

نشأ ابن إسحاق في بيئة علمية، فوالده أحد رواة الحديث، وقد أخذ ابن إسحاق العلم عن عدد كبير من العلماء الفضلاء. و كان مقرباً عند الخلفاء، وكتب المغازي لأبي جعفر المنصور[٢٤].

ويبدو أنه كان مقرباً عند الخلفاء وقد نهض بتعليم أولاد الخلفاء، أو التأليف لهم، فقد: «دخل محمد بن إسحاق على المهدي وبين يديه ابنه، فقال له: أتعرف هذا يا ابن إسحاق؟ قال: نعم، هذا ابن أمير المؤمنين، قال: اذهب فصنف له كتاباً منذ خلق الله تعالى آدم عليه السلام إلى يومك هذا، قال: فذهب فصنف له هذا الكتاب، فقال له: لقد طولته يا ابن إسحاق، اذهب فاختصره، قال: فذهب فاختصره»[٢٥].

قال ابن قتيبة: «وكان مُحَمَّد بن إسحاق أتى أبا جعفر المنصور بالحيرة، فكتب له المغازي، فسمع منه أهل الكوفة بذلك السبب»[٢٦].

وههنا تناقض بين الروايتين، والأصح أنه دخل على المنصور وبين يديه المهدي، لأن المهدي ولي بعد وفاة أبيه سنة (١٥٨هـ)[٢٧] أي بعد وفاة ابن إسحاق.

وكان أحولاً لقول ابن شهاب ورأى ابن إسحاق مقبلاً: «لا يزال بالحجاز علم كثير ما دام هذا الأحول»[٢٨].

ويحكى عن الزهري أنه خرج إلى قرية فاتبعه طلاب الحديث فقال لهم: «أين أنتم من الغلام الأحول أو قد خلفت فيكم الغلام الأحول، يعني ابن إسحاق»[٢٩].

وحكى ابن النديم أنه كان حسن الوجه له شعرة حسنة[٣٠].

رابعاً- أسرته:

لمحمد أخوان هما: أبو بكر، وعمر ابنا إسحاق[٣١].

وله عمان: موسى بن يسار[٣٢].

وعبد الرحمن بن يسار.

وفيما يأتي ترجمة لأبرز أفراد أسرته:

أبوه:

هو إسحاق بن يسار، رأى معاوية بن أَبي سفيان، وكثير بن الصلت. رَوَى عَن: الحسن بن علي بن أَبي طالب، وعُبَيد الله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود، وعروة بن الزبير بن العوام، والمغيرة بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، ومقسم مولى عَبد الله بن الحارث بن نوفل. رَوَى عَنه: ابنه محمد بن إسحاق (مد)، ويعقوب بن محمد بن طحلاء. وهو ثقة، وهو أوثق من ابنه[٣٣].

وقد تزوج إسحاق من بنت صبيح مولى حويطب بن العزى، وكان خاله عبد الله بن صبيح[٣٤].

أبو بكر:

أخوه أبو بكر بن إسحاق بن يسار المطلبي مولاهم، روى عن عبدالله بن عروة بن الزبير ومعاذ بن عبد الله بن حبيب ويزيد بن عمرو الضمري. مقبول من الطبقة السادسة[٣٥].

عمر:

أبو حفص عمر بن إسحاق بن يسار مولى قيس بن مخرمة القرشي المدني أخو محمد، روى عنه عبد العزيز بن محمد وأبو بكر الحنفي. ذكره بن حبان في الثقات، وقال الدارقطني ليس بالقوي مات سنة (١٥٤هـ)[٣٦].

موسى:

هو موسى بن يسار، عم محمد بن إسحاق سمع أبا هريرة، روى عنه محمد بن إسحاق وداود بن قيس المدني، ثقة من الطبقة الرابعة[٣٧].

عبد الرحمن:

هو عبد الرحمن بن يسار القرشي مولى قيس بن مخرمة القرشي، يروي عن عبيد الله بن أبي رافع، وعنه ابن أخيه محمد بن إسحاق، وثقه ابن معين وذكره ابن حبان في

الثقات[٣٨].

ولم أفق على معلومات تشير إلى زواجه أو اسم زوجته، أو إلى أبنائه الآخرين.

خامساً- مكانته:

اختلف أقوال العلماء في ابن إسحاق اختلافاً كبيراً، وقد أنصف ابن حجر وأوجز عند جمعه لهذه الأقوال فقال: «محمد بن إسحاق بن يسار، أبو بكر المطلبي، مولاهم المدني، نزيل العراق، إمام المغازي صدوق يدلس، ورمي بالتشيع والقدر، من صغار الطبقة الخامسة، مات سنة خمسين ومائة، ويقال: بعدها»[٣٩].

وحكي عن البخاري قوله: «رأيت علي بن عبد الله يحتج بحديث ابن إسحاق وقال علي عن ابن عيينة: ما رأيت أحداً يتهم ابن إسحاق، وقال لي علي بن عبد الله: نظرت في كتاب بن إسحاق فما وجدت عليه إلا في حديثين، ويمكن أن يكونا صحيحين»[٤٠].

وقال الذهبي: «وقد فتشت أحاديثه كثيراً، فلم أجد من أحاديثه ما يتهيأ أن يقطع عليه بالضعف، وربما أخطأ، أو يهم في الشيء بعد الشيء، كما يخطئ غيره، ولم يتخلف في الرواية عنه الثقات والأئمة، وهو لا بأس به»[٤١].

وابن إسحاق صاحب الريادة في السيرة النبوية، لذ حكي عن الإمام الشافعي قال: «من أراد أن يتبحر في المغازي فهو عيال على محمد بن إسحاق»[٤٢].

وقال الذهبي: «وهو أول من دون العلم بالمدينة، وذلك قبل مالك وذويه، وكان في العلم بحراً عجاجاً، ولكنه ليس بالمجود كما ينبغي»[٤٣].

سادساً- مؤلفاته:

الخلفاء.

السير والمغازي، وهو أصل السيرة النبوية لابن هشام.

المبتدأ أو المبدأ يتحدث فيه عن بداية الخليقة وقصص الأنبياء[٤٤].

سابعاً- وفاته:

اختلفت أقوال المؤرخين في تاريخ وفاة ابن إسحاق، وقد أجمل هذه الأقوال

الخطيب البغدادي، وهي كالآتي:

(١٥٠هـ)، وهو قول أبي حفص عمر بن علي، وإبراهيم بن محمد بن عرفة الأزدي، وأحمد بن خالد الوهبي، وابن حبان[٤٥].

(١٥١هـ)، قاله يعقوب، والهيثم بن عدي، ومحمد بن سعد[٤٦] ورجح هذا عدد من المؤرخين[٤٧].

(١٥٢هـ) قاله علي بن المديني، وزكريا بن يحيى الساجي، ويحيى بن معين، وخليفة بن خياط، وعمر بن أحمد الأهوازي[٤٨].

(١٥٣هـ) وهو قول لخليفة بن خياط، ولعمر بن أحمد الأهوازي[٤٩].

(١٤٤هـ) قاله علي بن المديني أيضاً[٥٠]، ورد الخطيب هذه الرواية وما دونها بأنها وهم[٥١].

وقيل: «إنه مات مقروناً»[٥٢].

قال ابن خلكان: «وتوفي محمد بن إسحاق ببغداد سنة إحدى وخمسين ومائة، وقيل سنة خمسين، وقيل سنة اثنتين وخمسين، وقال خليفة بن خياط: سنة ثلاث وخمسين، وقيل أربع وأربعين والله أعلم، والأول أصح رحمه الله تعالى»[٥٣].

ودفن في مقبرة الخيزران بالجانب الشرقي، وهي منسوبة إلى الخيزران أم هارون الشيد وأخيه الهادي، وإنما نسبت إليها لأنها مدفونة بها، وهذه المقبرة أقدم المقابر التي بالجانب الشرقي[٥٤].

وهي المقبرة المعروفة اليوم بمقبرة الإمام أبي حنيفة بمنطقة الأعظمية ببغداد.

وقال ابن عدي: «قرأت على قبره ببغداد على باب الحجرة التي فيها قبره بحذاء مقبرة الخيزران مكتوب عليها بجص هذا قبر محمد بن إسحاق بن يسار صاحب مغازي رسول الله ﷺ »[٥٥].

المبحث الثاني
مروياته المسندة

إن الإنصاف يملي علينا القول أن التوثق من صحة بعض هذه الأخبار أمر عسير للغاية، بل يكاد يكون متعذراً، ولاسيما للأخبار التي بعُد عصرها عن عصر المؤلف، لضعف وسائل التوثيق المعروفة اليوم أو انعدامها، مثل الرجوع إلى الوثائق أو اللقى الآثارية أو غيرهما من الوسائل، وأن المؤرخ لا يملك إلا مجموعة من الأخبار الموروثة أو المحكية، وهو أمام خيارين إما أن يهملها، وإما أن يرويها، والصواب– برأي الباحث– يقتضي روايتها، وترك تمحيصها لمن هو أقدر منه، وهذا ما نهجه كبار المؤرخين مثل الطبري الذي قال:

«وليعلم الناظر في كتابنا هذا أنّ اعتمادي في كلّ ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت أني راسمه فيه، إنما هو على ما رويتُ من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه، والآثار التي أنا مسندها إلى رواتها فيه، دون ما أدرك بحجج العقول، واستنبط بفكر النفوس، إلا اليسير القليل منه، إذ كان العلم بما كان من أخبار الماضين وما هو كائن من أبناء الحادثين، غير واصل إلى من لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم، إلا بإخبار المخبرين، ونقل الناقلين، دون الاستخراج بالعقول، والاستنباط بفكر النفوس. فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه، أو يستشنعه سامعه، من أجل أنه لم يعرف له وجهاً في الصحة، ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا، وإنما أتى من قبل بعض ناقليه إلينا، وأنا إنما أدينا ذلك على نحو ما أدى إلينا»(٥٦).

ولولا هذا الصنيع لما بلغنا من أخبار الأمم الماضية من شيء، ولضاع علينا علم كثير.

واختلف سند ابن إسحاق في إيراد هذه الأخبار على وفق اختلاف من يروي عنه، فاختلفت هذه المرويات صحة وضعفاً وتراوحت ما بين السند الصحيح والسند الموضوع.

فمن مروياته الصحيحة السند قوله:

«حدثني هشام بن عروة، عن أبيه، عن أسماء بنت أبي بكر، قالت: لقد رأيت زيد بن عمرو بن نفيل مسنداً ظهره إلى الكعبة يقول: يا معشر قريش، والذي نفس زيد بيده ما أصبح منكم أحد على دين إبراهيم غيري، ثم يقول: اللهم لو أني أعلم أحب الوجوه إليك عبدتك به، ولكني لا أعلمه، ثم يسجد على راحته»(٥٧).

والحديث رواه البخاري(٥٨)، والحاكم(٥٩)، والنسائي(٦٠)، والطبراني(٦١)، وغيرهم(٦٢).
ومنها: «حدثنا أحمد(٦٣): حدثنا يونس(٦٤)، عن ابن إسحاق قال: حدثني عبد الرحمن بن الحارث، عن عبد العزيز بن عبد الله، عن عبد الله بن عامر بن ربيعة، عن أمه ليلى(٦٥) قالت: كان عمر بن الخطاب من أشد الناس علينا في إسلامنا، فلما تهيأنا للخروج إلى أرض الحبشة جاءني عمر بن الخطاب وأنا على بعيري نريد أن نتوجه، فقال: أين يا أم عبد الله؟ فقالت له: آذيتمونا في ديننا، فنذهب إلى أرض الله عز وجل حيث لا نؤذى في عبادة الله فقال: صحبكم الله، فذهب ثم جاءني زوجي عامر بن ربيعة، فأخبرته بما رأيت من رقة عمر فقال: أترجين يسلم؟ فقلت: نعم، فقال: والله لا يسلم حتى يسلم حمار الخطاب»(٦٦).

والحديث رواه الحاكم(٦٧)، وسكت عليه الحافظ الذهبي في التلخيص(٦٨)، ورواه الطبراني(٦٩)، وغيرهما.

ومن رواياته الموصولة السند قصة إسلام سلمان الفارسي ﷺ: «حدثني عاصم بن عمر بن قتادة، عن محمود بن لبيد، عن عبد الله بن عباس قال: حدثني سلمان الفارسي، قال: كنت رجلاً من أهل فارس من أهل أصبهان من قرية يقال لها جي»(٧٠) الخ.

فالحديث موصول السند وقد رواه أحمد(٧١)، والطبراني(٧٢)، وابن سعد(٧٣)، والخطيب(٧٤)، وابن عبد البر، وغيرهم(٧٥).

المبحث الثالث
مروياته الضعيفة

اشتمل كتاب سيرة ابن إسحاق على مرويات ضعيفة، مثلما اشتمل على مرويات صحيحة، وتنوعت الأسباب وراء ضعف هذه الأحاديث، وجميعها تشعر الباحث أن رغبة المؤلف في جمع الأخبار كان الدافع لهذا الصنيع.

١- الروايات المنقطعة:

لا تخلو سيرة ابن إسحاق من مرويات منقطعة الإسناد، ومنها على سبيل المثال قوله: «حدثني من سمع عكرمة يذكر عن ابن عباس»(٧٦).

وقوله: «ذكروا أن العباس بن عبد المطلب»(٧٧).

٢- التفرد بالأحاديث:

تفرد ابن إسحاق برواية عدد من الأخبار التي لم يروها غيره، ومن ذلك قوله:

«حدثني عاصم بن عمرو بن قتادة قال: حدثني من سمع عمر بن عبد العزيز، وحدث هذا من حديث سلمان فقال: حدثت عن سلمان أن صاحب عمورية قال لسلمان حين حضرته الوفاة: «إيت غيضتين من أرض الشام، فإن رجلاً يخرج من إحداهما إلى الأخرى في كل سنة ليلة يعترضه ذوو الأسقام، فلا يدعو لأحد به مرض إلا شفي فسله عن هذا الدين الذي تسألني عنه: عن الحنيفية دين إبراهيم، فخرجت حتى أقمت بها سنة، حتى خرج تلك الليلة من إحدى الغيضتين إلى الأخرى، وإنما كان يخرج مستجيزاً، فخرج وغلبني عليه الناس حتى دخل في الغيضة التي يدخل فيها حتى ما بقي إلا منكبه فأخذت به فقلت: رحمك الله الحنيفية دين إبراهيم؟ فقال: إنك لتسأل عن شيء ما يسأل عنه الناس اليوم قد أظلك نبي يخرج عند هذا البيت بهذا الحرم يبعث، فلما ذكر سلمان لرسول الله ﷺ قال: لئن كنت صدقت يا سلمان لقد رأيت عيسى بن مريم عليه السلام »[٧٨].

قال الذهبي: «تفرد به ابن إسحاق»[٧٩].

وهذه الحكاية نقلها أصحاب السيرة عن ابن إسحاق[٨٠]، ولم أقف عليها في كتب الحديث.

٣- الروايات المعضلة[٨١] :

من رواياته المعضلة:

قوله: «أخبرنا عبد الله بن الحسن الحراني، قال: حدثنا النفيلي قال: حدثنا محمد بن سلمة، عن محمد بن إسحاق قال: وفرغ الناس لقتلاهم، فقال رسول الله ﷺ كما حدثني محمد بن عبد الله بن عبدالرحمن بن صعصعة المازني أخو بني النجار: من رجل ينظر لي ما فعل سعد بن الربيع أخو الحارث بن الخزرج، في الأحياء، أو في الأموات؟ فقال رجل من الأنصار: أنا أنظر لك يا رسول الله ﷺ بما فعل، فنظر فوجده جريحاً في القتلى فيه رمق، فقال: إن رسول الله ﷺ أمرني أن أنظر له أفي الحياء أنت أم في الأموات؟ قال: فأنا في الأموات، فأبلغ رسول الله عني السلام وقل له: أن سعد بن الربيع يقول: جزاك الله عنا خير

ما جزى نبياً عن أمته، وأبلغ قومك عني السلام وقل: إن سعد بن الربيع يقول لكم أنه لا عذر لكم عند الله أن يخلص إلى نبيكم ومنكم عين تطرف، ثم لم أبرح حتى مات- رحمة الله عليه- فجئت رسول الله ﷺ فأخبرته خبره، فخرج رسول الله ﷺ فيما بلغني يلتمس حمزة بن عبد المطلب فوجده ببطن الوادي قد بقر بطنه عن كبده ومثل به وجدع أنفه وأذناه»(٨٢).

فالخبر عند مالك في الموطأ بسند معضل(٨٣).

قال ابن عبد البر: «هذا الحديث لا أحفظه ولا أعرفه، إلا عند أهل السير، فهو عندهم مشهور معروف، ذكره ابن إسحاق»(٨٤).

والحديث في أسد الغابة(٨٥)، والاستيعاب(٨٦) وغيرهما.

قال ابن عبد البر: «الذي ذهب ليأتي بخبر سعد بن الربيع وهو أبي بن كعب ذكر ذلك ربيح بن عبد الرحمن بن أبي سعيد الخدري عن أبيه عن جده في هذا الخبر أن رسول الله ﷺ قال يوم أحد من يأتيني بخبر سعد بن الربيع فإني رأيت الأسنة قد أشرعت إليه فقال أبي بن كعب أنا وذكر الخبر»(٨٧).

وقد ذكر ابن كثير عن الواقدي أن الرجل الذي التمس سعدًا بين القتلى هو محمد بن سلمة(٨٨).

وذكر ابن الأثير أنه أبو سعيد الخدري(٨٩).

وأسند البيهقي الحكاية بالسند الذي ذكره ابن إسحاق نفسه، عن محمد بن عبد الله به(٩٠).

وعند الحاكم سند لهذه الحكاية مغاير لسند ابن إسحاق، فأسنده عن ابن إسحاق، عن عبد الله بن عبد الرحمن عن أبيه... فذكره(٩١)، وهو مع كونه مرسلا صحيح الإسناد، لكنه مخالف لسند ابن إسحاق في هذه الواقعة.

٤- عدم التصريح باسم الراوي:

لا يصرح ابن إسحاق باسم الراوي أحياناً، من ذلك قوله: «حدثني بعض آل زيد بن عمرو بن نفيل»(٩٢).

وقوله: «حدثت أن امرأته تلك كانت تقول»(٩٣).

وقوله: «حدثني عبد الله بن أبي نجيع أنه حدث عن عبد الله بن صفوان بن أمية أنه رأى ابناً لجعدة بن هبيرة بن أبي وهب بن عمرو بن عائذ بن عبد عمران بن مخزوم يطوف بالبيت فسأل عنه، فقيل: هذا ابن جعدة بن هبيرة بن أبي وهب، فقال عبد الله بن صفوان: إن جده- يعني أبا وهب- هو الذي أخذ من الكعبة حجراً حين أرادت قريش هدمها، فوثب من يده حتى رجع إلى موضعه، فقال عند ذلك: يا معشر قريش لا تدخلوا فيها من كسبكم إلا طيباً، لا تدخلوا مهر بغي، ولا بيع ربا، ولا مظلمة لأحد من الناس»(٩٤).

٥- الرواية عن المجهولين:

يعتمد ابن إسحاق في مروياته على مجهولين فيقول: (حدثني بعض أهل العلم)، أو (حدثني بعض بني فلان)، أو (حدثني بعض أهل مكة)، أو (حدثني من لا أتهم) أو (زعم رجال من بني فلان).

و ذلك قوله:

«حدثني بعض أهل العلم: أن امرأة من بني سهم يقال لها الغيطالجة، كانت كاهنة في الجاهلية»(٩٥).

«حدثني بعض آل أم كلثوم بنت أبي بكر أنها كانت تقول»(٩٦).

«حدثني من لا أتهم أن رسول الله ﷺ كان يغار لبناته غيرة شديدة، وكان لا ينكح بناته على ضرة»(٩٧).

وقوله: «وكان عبد المطلب بن هاشم فيما يذكرون»(٩٨).

وقوله: «وكانت فيما ذكروا تسمع من أخيها ورقة بن نوفل»(٩٩).

وقوله: «وكان عبد المطلب- فيما يزعمون- يوصي أبا طالب برسول الله ﷺ، وذلك أن عبد الله وأبا طالب أخوان لأم، فقال عبد المطلب- فيما يزعمون- فيما يوصيه به واسم أبي طالب عبد مناف»(١٠٠).

وقوله: «حدثني ثقة من أهل المدينة عن عروة بن الزبير»(١٠١).

وقال: «حدثت أن رجالاً من قريش ممن كان يهدمها»(١٠٢).

٦- مخالفة الثقات:

من ذلك ما ذهب إليه ابن إسحاق إلى أن عدد المسلمين في الحديبية كان (٧٠٠)[١٠٣].

مخالفاً بذلك الروايات الصحيحة، فابن كثير ارجع ذلك إلى أن ابن إسحاق تبنى ذلك الرأي اعتماداً على أن عدد البدن (٧٠) وكل منها عن عشرة على اختياره، وعقب على ذلك بالقول أنه لا يلزم أن يكون كل من حضر الحديبية قد أهدى، وأنهم جميعاً كانوا محرمين[١٠٤].

المبحث الرابع
مروياته الموضوعة

أورد ابن إسحاق عدداً من الأخبار الموضوعة للاستشهاد بها في مواضع الأحداث التاريخية.

من مروياته الموضوعة ما حكاه عن سلمان الفارسي ﷺ: «أنه سأل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله إنه ليس من نبي إلا وله وصي وسبطان، فمن وصيك وسبطاك؟ فسكت رسول الله ﷺ لم يرجع شيئاً، فانصرف سلمان يقول: يا ويله، يا ويله كلما لقيه ناس من المسلمين، قالوا: مالك سلمان الخير؟ فيقول: سألت رسول الله ﷺ عن شيء، فلم يرد علي، فخفت أن يكون من غضب، فلما صلى رسول الله ﷺ الظهر قال: أدن يا سلمان، فجعل يدنو ويقول: أعوذ بالله من غضبه وغضب رسوله، فقال: سألتني عن شيء لم يأتني فيه أمر، وقد أتاني أن الله عز وجل قد بعث أربعة آلاف نبي، وكان أربعة آلاف وصي وثمانية آلاف سبط، فو الذي نفسي بيده لأنا خير النبيين، وإن وصيي لخير الوصيين، وسبطاي خير الأسباط»[١٠٥].

قال الهيثمي: «رواه الطبراني وفي إسناده ناصح بن عبدالله، وهو متروك»[١٠٦].

وذكره السيوطي في الأحاديث الموضوعة[١٠٧].

وبعض مروياته في حكم الموضوع لأنها كانت من دون سند، كقوله في ذكر أخبار الأمم الماضية:

«ثم إن تبعاً أقبل من مسيره الذي كان سار»[١٠٨].

ومن مروياته بعد البعثة:

«وكان رسول الله ﷺ عام عكاظ ابن عشرين سنة»[١٠٩].

وقوله: «وقد كان عمارة بن الوليد بن المغيرة، وعمرو بن العاص بعد مبعث رسول الله ﷺ »[١١٠].

وقد كان ابن إسحاق يشكك في بعض هذه المرويات أو لا يستطيع أن يبت في صحتها فيقول: (فالله أعلم أي ذلك كان).

من ذلك قوله:

«ثم قدم على رسول الله ﷺ وهو بمكة عشرون رجلاً، أو قريباً من ذلك من النصارى، حين ظهر خبره من الحبشة، فوجدوه في المسجد فجلسوا إليه فكلموه وسألوه، ورجال من قريش في أنديتهم حول الكعبة، فلما فرغوا من مسألتهم رسول الله ﷺ عما أرادوا، دعاهم رسول الله ﷺ وتلا عليهم القرآن، فلما سمعوا فاضت أعينهم من الدمع، ثم استجابوا له وآمنوا به وصدقوه وعرفوا منه ما كان يوصف لهم في كتابهم من أمره، فلما قاموا من عنده اعترضهم أبو جهل في نفر من قريش فقالوا: خيبكم الله من ركب بعثكم من وراءكم من أهل دينكم ترتادون لهم لتأتوهم بخير الرجل، فلم تطمأن مجالسكم عنده حتى فارقتم دينكم، فصدقتموه بما قال لكم، ما نعلم ركباً أحمق منكم، أو كما قالوا لهم؛ فقالوا: سلام عليكم لا نجاهلكم، لنا أعمالنا ولكم أعمالكم، لا نألوا أنفسنا خيراً، ويقال إن النفر النصارى من أهل نجران، فالله أعلم أي ذلك كان، ويقال، والله أعلم: أن فيهم نزلت هؤلاء الآيات:﴿ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِهِۦ هُم بِهِۦ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٢﴾ ﴾ إلى قوله: ﴿ لَا نَبْتَغِى ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿٥٥﴾ ﴾[١١١]»[١١٢].

وقوله: «فلما وضعته، بعثت إلى عبد المطلب جاريتها، وقد هلك أبوه عبد الله وهي حبلى، ويقال أن عبد الله هلك والنبي ﷺ ابن ثمانية وعشرين شهراً، فالله أعلم أي ذلك كان، فقالت: قد ولد لك الليلة إلام فانظر إليه، فلما جاءها، أخبرته خبره، وحدثته بما رأت حين حملت به، وما قيل لها فيه، وما أمرت أن تسميه، فأخذه عبد المطلب فأدخله على هبل في جوف الكعبة، فقام عبد المطلب يدعو الله، ويشكر الله أعطاه إياه»[١١٣].

وكان ابن إسحاق يدمج بين الروايات، ويجمع الأسانيد، ويسوقها مساقاً واحداً دون تمييز ألفاظ الرواة، فلقي نقداً من نقاد الحديث؛ لأنه يجمع بين رواية الثقة وغير الثقة، ويسوقها مساقاً واحداً، دون أن يميز بين الحروف وألفاظ الرواة، فيختلط قول الثقة مع غيره.

الخاتمة

أولا- النتائج:

بعد هذا العرض الموجز الجولة في السيرة النبوية لابن إسحاق أوجز أهم النتائج التي توصلت إليها بما يأتي:

١. إن كتاب السيرة النبوية لابن إسحاق من أهم كتب السيرة، وهو المصدر الرئيس كتب السيرة الأخرى.

٢. اختلفت الأقوال في ابن إسحاق، ومجمل القول فيه ما قاله ابن حجر: إنه صدوق يدلس.

٣. اختلفت رواياته من حيث الصحة والضعف، فقد تباينت ما بين الحديث المسند صحيح والموضوع.

٤. إن ابن إسحاق- رحمه الله تعالى- شأنه شأن بعض المؤرخين المتقدمين لم يبال بصحة سند الخبر، بل كان حريصاً على إيراد ما تحصل لديه من أخبار، وأن نسبة الأخبار الموضوعة والضعيفة كان كثيراً، وكان الجدير بابن إسحاق بوصفه محدثاً أن يميز بين هذه الروايات أو على أقل تقدير أن يبين ضعفها، وهو رائد الكتابة في السيرة، وصاحب مدرسة لها منهجها المستقل عن مدرسة علماء الحديث، وقد سهل للناس دراسة السيرة وتنظيمها في نمط قصصي متسلسل، ولذا وصفه العلماء بأنه إمام في المغازي والسير.

ثانياً- التوصيات:

يرى الباحث أهمية تخريج مرويات ابن إسحاق والحكم عليها وتوزيع هذا العمل على عدد من طلبة الدراسات العليا.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه وسلم.

هوامش البحث

(١) وَفَيَات الأَعْيَان: ٤/ ٢٧٦، وسير أعلام النبلاء: ٧/ ٣٣، وتهذيب التهذيب: ٣٤/٩.

(٢) تاريخ بغداد: ١/ ٢١٤.

(٣) تاريخ بغداد: ١/ ٢١٤، مشاهير علماء الأمصار: ٢٢٢، وتذكرة الحفاظ: ١/ ١٧٢، وميزان الاعتدال: ٤٦٨/٣، وسير أعلام النبلاء: ٣٣/٧، وتهذيب التهذيب: ٣٤/٩.

(٤) تاريخ بغداد: ٢١٦/١، والثقات: ٧/ ٣٨٠، وسير أعلام النبلاء: ٧/ ٣٣.

(٥) وفيات الأعيان: ٤/ ٢٧٦، وتذكرة الحفاظ: ١/ ١٧٢، وتهذيب التهذيب: ٣٤/٩.

(٦) هو المطلب بن عبد مناف بن قصى، من قريش من عمومة النبي ﷺ وهو أخو جده (هاشم). كان يسمى (الفيض) لسماحته وفضله. مات في اليمن.. جمهرة أنساب العَرَب: ٦٥.

(٧) وفيات الأعيان: ٤/ ٢٧٦.

(٨) هو قيس بن مخرمة بن المطلب بن عبد مناف. ولد هو ورسول الله ﷺ عام الفيل، وهو أحد المؤلفة قلوبهم، وممن حسن إسلامه منهم. أسد الغابة في معرفة الصحابة: ٢٤٥/٢

(٩) تاريخ بغداد: ١/ ٢١٤، ووفيات الأعيان: ٤/ ٢٧٦، وسير أعلام النبلاء: ٧/ ٣٣.

(١٠) عين التمر: بلدة قريبة من الانبار، غربي الكوفة. معجم البلدان: ١٧٦/٤، وهي تقع في كربلاء اليوم.

(١١) سير أعلام النبلاء: ٧/ ٣٣، وميزان الاعتدال: ٤٦٨/٣.

(١٢) الجرح والتعديل: ٧/ ١٩١، تاريخ بغداد: ١/ ٢١٤، وميزان الاعتدال: ٤٦٨/٣، وسير أعلام النبلاء: ٧/ ٣٣، وتقريب التهذيب: ٤٦٧/٢.

(١٣) تاريخ بغداد: ٢١٦/١، والكامل في ضعفاء الرجال: ٦/ ١٠٢، حكاه الذهبي بصيغة التمريض في سير أعلام النبلاء: ٧/ ٣٣.

(١٤) تاريخ بغداد: ١/ ٢٢٠.

(١٥) تاريخ بغداد: ٢١٤/١، وسير أعلام النبلاء: ٣٣/٧.

(١٦) سير أعلام النبلاء: ٣٥/٧.

(١٧) تاريخ بغداد: ٢١٧/١، وسير أعلام النبلاء: ٣٥/٧، وفيه: «أبي إسحاق، وهو تحريف لم ينتبه له المحقق».

(١٨) تاريخ بغداد: ٢١٧/١، وسير أعلام النبلاء: ٣٥/٧.

(١٩) تاريخ بغداد: ١/ ٢١٧.

(٢٠) سير أعلام النبلاء: ٣٤/٧.

(٢١) تاريخ بغداد: ١/ ٢١٤، وسير أعلام النبلاء: ٤٧/٧.

(٢٢) سير أعلام النبلاء: ٣٤/٧.

(٢٣) تاريخ بغداد: ١/ ٢١٤، وسير أعلام النبلاء: ٤٧/٧.
(٢٤) تاريخ بغداد: ٢٢١/١.
(٢٥) تاريخ بغداد: ٢٢١/١.
(٢٦) المعارف: ٢٤٧.
(٢٧) فوات الوَفَيَات: ٢٥٥/٢.
(٢٨) الجرح والتعديل: ١٩١/٧، والكامل في ضعفاء الرجال: ١٠٥/٦، وسير أعلام النبلاء: ٣٧/٧، ميزان الاعتدال: ٣/ ٤٧٢.
(٢٩) وفيات الأعيان: ٢٧٦/٤.
(٣٠) الفِهْرِسْت: ١٣٦.
(٣١) تاريخ بغداد: ٢١٤/١.
(٣٢) تاريخ بغداد: ١/ ٢١٥.
(٣٣) التَارِيْخ الكَبِيْر: ٤٠٥/١، والجرح والتعديل: ٢٣٨/١.
(٣٤) الثقات: ٤٠/٧، والجرح والتعديل: ٨٥/٥.
(٣٥) تقريب التهذيب: ٦٢٢/٢.
(٣٦) التاريخ الكبير: ١٤١/٦.
(٣٧) التاريخ الكبير: ٢٩٨/٧، والجرح والتعديل: ١٦٧/٨، وتقريب التهذيب: ٥٥٤/٢.
(٣٨) التاريخ الكبير: ٣٦٨/٥.
(٣٩) تقريب التهذيب: ٤٦٧/٢.
(٤٠) تاريخ بغداد: ١/ ٢٣١، وسير أعلام النبلاء:٧/ ٤١.
(٤١) سير أعلام النبلاء: ٤٧/٧.
(٤٢) تاريخ بغداد: ٢١٩/١، ووفيات الأعيان: ٤/ ٢٧٦.
(٤٣) سير أعلام النبلاء: ٤٧/٧.
(٤٤) الفهرست: ١٣٦.
(٤٥) تاريخ بغداد: ١/ ٢٣٢.
(٤٦) تاريخ بغداد: ١/ ٢٣٣.
(٤٧) وفيات الأعيان: ٤/ ٢٧٦، وميزان الاعتدال: ٤٦٨/٣.
(٤٨) تاريخ بغداد: ١/ ٢٣٢، وميزان الاعتدال: ٤٦٨/٣.

(٤٩) تاريخ بغداد: ١/ ٢٣٢.

(٥٠) المصدر نفسه: ١/ ٢٣٢.

(٥١) المصدر نفسه: ١/ ٢٣٢.

(٥٢) ميزان الاعتدال: ٤٦٨/٣.

(٥٣) وفيات الأعيان: ٤/ ٢٧٦.

(٥٤) تاريخ بغداد:١/ ٢١٥، ووفيات الأعيان: ٤/ ٢٧٦.

(٥٥) الكامل في ضعفاء الرجال: ٦/ ١٠٣.

(٥٦) تاريخ الطبري: ٣/١.

(٥٧) سيرة ابن إسحاق: ٩٦/٢.

(٥٨) صحيح البخاري: ١٣٩٢/٣، رقم (٣٦١٦)، وأخرجه بلفظ: «والله ما منكم على دين إبراهيم غيري. وكان يحيي الموءودة...».

(٥٩) المستدرك على الصحيحين: ٤٩٨/٣، رقم (٥٨٥٩)، أخرجه من طريق أبي أسامة، وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

(٦٠) سُنَن النَّسَائِيّ الكُبْرَى: ٥٤/٥، رقم (٨١٨٧) أخرجه من طريق أبي أسامة عن هشام.

(٦١) المعجم الكبير: ٨٢/٢٤، رقم (٢١٦) أخرجه عن طريق ابن أبي الزناد عن هشام.

(٦٢) وأخرجه ابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني ٧١٤، وابن أبي حاتم ٦١٥ عن طريق ابن أبي الزناد عن هشام، وأبو أسامة وابن أبي الزناد تابعا محمد بن إسحاق في روايته لهذا الحديث، فإسناد الحديث صحيح لهذا.

(٦٣) هو أحمد بن عبد الجبار بن محمد التميمي العطاردي، أبو عمر الكوفي، قيل أن مولد أحمد سنة (١٧٧ هـ) وقال أحمد بن كامل: مات سنة (٢٧١ هـ)، وقيل: مات في شعبان سنة (٢٧٢هـ) بالكوفة. وقال ابن حجر: ضعيف وسماعه للسيرة صحيح، من الطبقة العاشرة، مات سنة (٢٧٢هـ) وله خمس وتسعون سنة. ينظر: تهذيب التهذيب: ٤٤/١، تقريب التهذيب: ٨١/١.

(٦٤) هو يونس بن بكير بن واصل الشيباني، أبو بكر الجمال الكوفي، مؤرخ، من حفاظ الحديث. من أهل الكوفة. صحب جعفر بن يحيى البرمكي. وعرف بصاحب المغازي. صدوق يخطئ من الطبقة التاسعة توفي سنة (١٩٩هـ). تذكرة الحفاظ: ١/ ٢٩٩، ومرآة الجنان، ١/ ٤٦٠، وتهذيب التهذيب، ١١/ ٤٣٤، تقريب التهذيب: ٦١٣/٢.

(٦٥) هي لَيْلَى بِنْت أبي حثمة بن حُذيفة بن غانم بن عامر بن عَبْد الله بن عُبَيْد بن عويج بن عديّ بن كعب القُرَشِيَّة العدويّة، امْرَأَة عامر بن ربيعة. وهي أم ابنه عَبْد الله بن عامر، وبه كانت تكنى. وكانت من المهاجرات الأول. هاجرت الهجرتين إلى الحبشة وإلى المدينة، وصلت القبلتين. روت عنها الشفاء. يقال إنها أول ظعينة دخلت المدينة مهاجرة، وقيل: أم سلمة. أسد الغابة في معرفة الصحابة: ٤١٠/٣.

(٦٦) سيرة ابن إسحاق: ١٦٠/٢.

(٦٧) المستدرك على الصحيحين: ٦٥/٤، رقم (٦٨٩٥).

(٦٨) التلخيص بهامش المستدرك: ٦٥/٤، رقم (٦٨٩٥).

(٦٩) المعجم الكبير: ٢٩/٢٥، رقم (٤٧).

(٧٠) سيرة ابن إسحاق: ٤٧/٢.

(٧١) مسند أحمد: ٤٤١/٥، رقم (٢٣٧٨٨). قال الهيثمي: «رواه أحمد كله والطبراني في الكبير بنحوه بأسانيد، وإسناد الرواية الأولى عند أحمد والطبراني رجالها رجال الصحيح غير محمد بن إسحاق وقد صرح بالسماع. ورجال الرواية الثانية انفرد بها أحمد ورجالها رجال الصحيح غير عمرو بن أبي قرة الكندي وهو ثقة ورواه البزار». مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: ٣٣٢/٩.

(٧٢) الْمُعْجَم الكَبِيْر: ٢٢٢/٦، رقم (٦٠٦٥).

(٧٣) الطبقات الكبرى: ٧٥/٤.

(٧٤) تاريخ بغداد: ١٦٥/١.

(٧٥) الاستيعاب في معرفة الأصحاب: ٦٣٤/٢.

(٧٦) سيرة ابن إسحاق: ٦/٢.

(٧٧) المصدر نفسه: ١٠/٢.

(٧٨) سيرة ابن إسحاق: ٦٦/٢.

(٧٩) سير أعلام النبلاء: ٥١٢/١.

(٨٠) الطبقات الكبرى: ٨٠/٤، وسيرة ابن هشام: ٤٩/٢.

(٨١) المعضل: وهو ما سقط من إسناده اثنان فصاعدا، ومنه ما يرسله تابع التابعي. قال ابن الصلاح: ومنه قول المصنفين من الفقهاء: قال رسول الله ﷺ قال: وقد سماه الخطيب في بعض مصنفاته مرسلا؛ وذلك على مذهب من يسمي كل ما لا يتصل إسناده مرسلا. ينظر: شرح اختصار علوم الحديث: ١٤٤.

(٨٢) سيرة ابن إسحاق: ٣٠١/٢.

(٨٣) المُوَطَّأ: ٤٤٦/٢.

(٨٤) التَمْهِيْد: ٩٤/٢٤.

(٨٥) أسد الغابة في معرفة الصحابة: ٢٩٤/٢.

(٨٦) الاستيعاب في معرفة الأصحاب: ٥٩٠/٢.

(٨٧) المصدر نفسه: ٥٩٠/٢.

(٨٨) البداية والنهاية: ٤/ ٣٩.

(٨٩) أسد الغابة في معرفة الصحابة: ٢٩٤/٢.

(٩٠) دلائل النبوة: ٣/ ٢٨٥.

(٩١) الْمُسْتَدْرَك: ٢٠/٣.

(٩٢) سيرة ابن إسحاق: ٩٦/٢.

(٩٣) المصدر نفسه: ١٩/٢.

(٩٤) سيرة ابن إسحاق: ٣١/٢.

(٩٥) المصدر نفسه: ٢/ ٩٠.

(٩٦) المصدر نفسه: ٢/ ٢١٢.

(٩٧) المصدر نفسه: ٢/ ٢٣٧.

(٩٨) المصدر نفسه: ١٠/٢.

(٩٩) المصدر نفسه: ١٩/٢.

(١٠٠) المصدر نفسه: ٤٧/٢.

(١٠١) سيرة ابن إسحاق: ٧٢/٢.

(١٠٢) المصدر نفسه: ٨٥/٢.

(١٠٣) سيرة ابن هشام: ٣٥٦/٣.

(١٠٤) البداية والنهاية: ٢٢٤/٦.

(١٠٥) سيرة ابن إسحاق: ١٠٥/٢.

(١٠٦) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: ١١٣/٩.

(١٠٧) اللآلئ المصنوعة: ٣٢٩/١.

(١٠٨) سيرة ابن إسحاق: ٢/ ٢٩.

(١٠٩) سيرة ابن إسحاق: ٢٥/٢.

(١١٠) المصدر نفسه: ١٤٨/٢.

(١١١) سورة القصص: الآيات ٥٢- ٥٥.

(١١٢) سيرة ابن إسحاق: ١٩٩/٢.

(١١٣) المصدر نفسه: ٩.

المصادر

١. الإسْتِيعَاب فِي مَعْرِفَة الأصحاب، لأبي عُمَر يوسف بن عبدالله بن مُحَمَّد بن عبد البَرّ بن عاصم النَّمَري القُرْطُبي، (ت٤٦٣هـ)، تحقيق: علي مُحَمَّد البجاوي، دار الجيل، بَيْرُوْت، ط١، ١٤١٢هـ.

٢. أُسْد الغَابَةِ فِي مَعْرِفَة الصَّحَابَة، لعِزّ الدِّين أبي الْحَسَن علي بن أَبِي الكَرَم مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن عبد الكريم الشَّيْبَانِيّ الجَزَرِي المعروف بابن الأَثِيْر (ت٦٣٠هـ) المكتبة الإسلاميّة، طِهْران ١٣٧٧هـ.

٣. البِدَايَة والنِّهَايَة، لأبي الفِداء عماد الدِّين إسماعيل بن عُمَر بن كَثِير القُرَشي الدِّمَشْقي، (ت٧٧٤هـ)، مكتبة المعارف، بَيْرُوْت، بلا تاريخ.

٤. تَارِيْخ الرُّسُل والْمُلُوك المعروف بتَارِيْخ الطَّبَري، لأبي جعفر مُحَمَّد بن جَرِير الطَّبَري، (ت٣١٠هـ)، دار الكتب العلمية، بَيْرُوْت، ط١، ١٤٠٧هـ.

٥. تَارِيْخ بَغْدَاد أو مدينة السلام، لأَبِي بَكْرٍ أَحْمَد بن علي الْخَطِيب البَغْدَادي، (ت٤٦٣هـ)، دار الكتب العلمية، بَيْرُوْت، بلا تاريخ.

٦. تَذْكِرَة الحُفّاظ، لأبي عبدالله شمس الدِّين مُحَمَّد بن أَحْمَد بن عثمان بن قايماز التُّركماني الذَّهَبي، (ت٧٤٨هـ)، دار إِحْيَاء التُرَاث العَرَبِيّ، بَيْرُوْت، بلا تاريخ. وهي الطَبْعَة المصورة عَلَى ط٣ بدائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، ١٣٧٥هـ.

٧. تَقْرِيْب التَهْذِيب، لأبي الْفَضْل أَحْمَد بن علي بن حَجَر العَسْقلاني الشَّافِعِيّ، (ت٨٥٢هـ)، تحقيق: مُحَمَّد عوامة، دار الرشيد، سوريا، ط١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

٨. التَمْهِيْد لما فِي المُوَطَّأ من المَعَانِي والأسانيد. لأبي عُمَر يوسف بن عبدالله بن عبد البر النمري، (ت٤٦٣هـ)، تحقيق: مصطفى بن أَحْمَد العلوي، ومُحَمَّد عبد الكَبِيْر البكر، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، المغرب، ١٣٨٧ هـ.

٩. تَهْذِيب التَهْذِيب، لأبي الْفَضْل أَحْمَد بن علي بن حَجَر العَسْقلاني الشَّافِعِيّ، (ت٨٥٢هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بَيْرُوْت، ط١، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

١٠. تَهْذِيب الكَمال فِي أسماء الرجال، لأَبي الحَجاج جمال الدِّين يوسف ابن المَزِّي عبدالرحمن المزي، (ت٧٤٢ هـ)، تحقيق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرِسَالَة، بَيْرُوْت، ط١، ج ١ سنة ١٤٠٠ هـ/ ١٩٨٠م، و ج ٢ سنة ١٩٨٢م.

١١. الثِّقَات، لأبي حاتم التميمي مُحَمَّد بن حِبَّانَ بن أَحْمَد البستي، (ت ٣٥٤هـ)، تحقيق: السيد شرف الدِّين أَحْمَد، دار الفكر للطباعة والنشر، بَيْرُوْت، ط١، ١٣٩٥ هـ/ ١٩٧٥م.

١٢. جمهرة أنساب العَرَب، لابن مُحَمَّد علي بن أَحْمَد بن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦ هـ)، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٤٨م.

١٣. دلائل النبوة ومَعْرِفَة صاحب الشريعة، لأَبِي بَكْرٍ أَحْمَد بن الحسين البيهقي، (ت٤٥٨هـ)، وثق أُصُوله وخرج حديثه وعلق عليه د.عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بَيْرُوْت، لَبْنَان، ط١، بلا تاريخ.

١٤. سُنَن النَّسَائِيّ الكُبْرَى، لأبي عبدالله أَحْمَد بن شُعَيب بن علي بن عبدالرحمن النَّسَائِيّ، (ت٣٠٣هـ)، تحقيق: د.عبد الغفار سليمان البنداري، وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بَيْرُوْت، ط١، ١٤١١ هـ/ ١٩٩١م.

١٥. سيرة ابن إِسْحَاق المسماة بكتاب المبتدأ والمبعث والمغازي، لمُحَمَّد بن إِسْحَاق بن يسار، (ت١٥١هـ)، تحقيق: مُحَمَّد حميد الله، معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، بلا تاريخ.

١٦. السيرة النبوية لابن إسحاق، مُحَمَّد بن إسحاق بن يسار المطلبي المدني، (ت١٥١هـ)، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.

١٧. السيرة النبوية، لأبي مُحَمَّد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحِمْيَري المَعَافِري البَصْري، (ت ٢١٣هـ)، تقديم وتعليق: طه عبدالرؤوف سعد، دار الجيل، بَيْرُوْت، ١٤١١هـ.

١٨. صَحِيْح الْبُخَارِيّ، لأبي عبدالله مُحَمَّد بن إسماعيل الْبُخَارِيّ الجعفي (ت٢٥٦هـ)، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، ودار اليمامة، بَيْرُوْت، ط٣، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

١٩. الطَبَقَات الكُبْرَى، لأبي عبدالله مُحَمَّد بن سعد بن مَنِيْع الزُّهْرِي البصري (كاتب الواقدي)، (ت ٢٣٠ هـ)، قدم له: د.إحسان عباس، دار صادر، بَيْرُوْت، ١٩٦٨م.

٢٠. الفِهْرِسْت، لأبي الفَرَج مُحَمَّد بن أَبِي إِسْحَاق النَّديم الوراق البَغْدَادي (ت ٣٨٥هـ)، دار المَعْرِفَة بَيْرُوْت، ط١، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

٢١. اللآلئ المصنوعة في الأَحَادِيْث الموضوعة، لأبي الْفَضْل عبدالرحمن بن أَبِي بَكْرٍ السيوطي، (ت٩١١ هـ)، دار المَعْرِفَة لَبْنَان، ط٣، ١٩٨١م.

٢٢. مَجْمَع الزَّوَائِدِ ومَنْبَع الْفَوَائِد، لنور الدِّين علي بن أَبِي بَكْرٍ الهَيْثَمي (ت ٨٠٧ هـ)، دار الريان للتراث، بَيْرُوْت، ودَار الكِتَاب العَرَبِيّ، القاهرة، ط١، ١٤٠٧هـ.

٢٣. الْمُسْتَدْرَك عَلَى الصَّحِيحَيْنِ، لأبي عبدالله الحافظ مُحَمَّد بن عبدالله الحاكم النَّيْسَابوري، (ت ٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بَيْرُوْت، ط١، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

٢٤. مُسْنَد أَحْمَد بن حَنْبَل، لأبي عبدالله أَحْمَد بن حنبل الشَّيْبَانِيّ، (ت٢٤١هـ)، مؤسسة قرطبة، مصر، بلا تاريخ.

٢٥. مَشَاهِير عُلَمَاء الأَمْصَار، لأبي حاتم مُحَمَّد بن حِبَّانَ بن أَحْمَد التميمي البُسْتي، (ت٣٥٤هـ)، تحقيق: م. فلايشهمر، دار الكتب العلمية، بَيْرُوْت، ١٣٧٩هـ/ ١٩٥٩م.

٢٦. مُعْجَم الْبُلْدَان، لأبي عبدالله شهاب الدِّين يَاقُوت بن عبدالله الحموي الرُّوْمِيّ البَغْدَادي، (ت ٦٢٦ هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بَيْرُوْت، بلا تاريخ.

٢٧. الْمُعْجَم الكَبِيْر، لأبي القاسم سليمان بن أَحْمَد بن أيوب الطبراني، (ت ٣٦٠ هـ)، تحقيق: حمدي بن عبد المَجِيْد السلفي، مكتبة الْعُلُوم والحكم، الموصل، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م.

٢٨. المُوَطَّأ (رواية يحيى بن يحيى)، لأبي عبدالله مالك بن أنس الأصبحي، (ت ١٧٩هـ)، تحقيق: مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي، دار إِحْيَاء التُّرَاث العَرَبِيّ، مصر، بلا تاريخ.

٢٩. مِيْزَان الاعْتِدَالَ في نقد الرجال، لأبي عبدالله شمس الدِّين مُحَمَّد بن أَحْمَد بن عثمان بن قايماز التُّركماني الذَّهَبي، (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق: الشيخ علي مُحَمَّد معوض، والشيخ عادل أَحْمَد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بَيْرُوْت، ط١، ١٩٩٥م.

٣٠. وَفَيَات الأَعْيَان وأنباء أَبْنَاء الزمان، لأبي العباس شمس الدِّين أَحْمَد بن مُحَمَّد بن أَبِي بَكْرٍ بن خَلِّكَان، (ت ٦٨١هـ)، تحقيق: د.إحسان عباس، دار الثقافة، بَيْرُوْت، ط١، ١٩٦٨م.

مراعاة السنة النبوية لفقه الواقع

د. سعد عبد الرحمن فرج

كلية التربية للبنات/ قسم علوم القرآن

جامعة بغداد

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

فان اخطر ما ابتلي به بعض أهل العلم هو القول بالحكم الشرعي مجردا من غير مراعاة لتنزيله على واقع الخلق لتحقيق المراد من تشريع الأحكام عامة وهو تحقيق مقاصد الشريعة من جلب المصالح ودرء المفاسد، إذ ما من حكم في الشريعة إلا وفيه مصلحة يريد الشارع تحقيقها، فلا بد للمفتي والمجتهد في الأحكام أن يكون على معرفة بالواقع المراد تنزيل الحكم عليه، فان الجهل بالواقع قد يؤدي إلى تنزيل خاطئ للأحكام فتتحقق المفاسد بدل المصالح المرجوة.

ويهدف هذا البحث إلى توضيح مراعاة السنة النبوية بأقوالها وأفعالها وتقريراتها لفقه الواقع على مستوى الأفراد وعلى مستوى الجماعة حتى يتحقق المراد من التشريع في تحقيق السعادة للعباد في الدارين.

وأما خطة البحث فقد توزعت على مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة:

المبحث الأول: مراعاة السنة النبوية لفقه الواقع على مستوى الافراد.

المبحث الثاني: مراعاة السنة النبوية لفقه الواقع على مستوى الجماعة.

والله اسأل أن يتقبل مني هذا الجهد المتواضع وان ينفع به وان يتجاوز عما اخطات فيه انه قريب مجيب.

تمهيد

أولاً : تعريف فقه الواقع لغة واصطلاحا

الواقع لغة: لا توجد مفردة الواقع في المعاجم العربية، ولكن توجد اشتقاقات كثيرة للفعل وقع.

قال ابن منظور: «وقع على الشيء ومنه يقع وقعا ووقوعا سقط، ووقع الشيء من يدي كذلك و أوقعه غيره، ووقعت من كذا وعن كذا وقعا ووقع المطر بالأرض ولا يقال سقط هذا قول أهل اللغة، وقد حكاه سيبويه فقال: سقط المطر مكان كذا فمكان كذا،ومواقع الغيث

مساقطه ويقال وقع الشيء موقعه والعرب تقول وقع ربيع بالأرض يقع وقوعا لأول مطر يقع في الخريف...»[١].

والموقع: مكان الوقوع يقال وقع الشيء موقعه مواقع، ومواقع القتال مواضعه، ومواقع القطر مساقطه، والموقعة موضع الوقوع والمعركة مواقع[٢].

والواقعية في الفلسفة: مذهب يلتزم فيه التصوير الأمين لمظاهر الطبيعة والحياة كما هي وكذلك عرض الآراء والأحداث والظروف والملابسات دون نظر مثالي، ومذهب أدبي يعتمد على الوقائع ويعنى بتصوير أحوال المجتمع.

والوقائع: الأحوال والأحداث مفرده وقعة على غير قياس، ووقيعة الطائر موضع وقوعه الذي يقع عليه ويعتاد الطائر إتيانه ووقائع العرب أيام حروبها[٣].

والواقع اسم فاعل من وقع الفعل الثلاثي، ومعناه المتبادر إلى الذهن ما هو حاصل وحادث وكائن أمامنا فعلاً.

وأعطى البعض له تعريفا لغويا فقال: الموضع الذي يقع عليه الشيء والجمع فيه مواقع[٤].

والواقع اصطلاحا: عرف بتعريفات متعددة:

فقد عرفه ابن القيم: «هو فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى تحيط به علما»[٥].

وعرفه القرضاوي بأنه: «الفقه المبني على دراسة الواقع المعيشي، دراسة دقيقة مستوعبة لكل جوانب الموضوع معتمدة على أصلح المعلومات، وأدق البيانات والاحصاءات»[٦].

وعرفه د.عبد المجيد النجار بأنه: «الأفعال الإنسانية التي يراد تنزيل الأحكام عليها وتوجيهها بحسبها»[٧].

وعرفه الخادمي فقال: «والواقع ليس إلا مجموع الوقائع الفردية والجماعية الخاصة والعامة»[٨].

والتعريفات ذات مؤدىً واحد تقريبا مما يجعلنا نستخلص تعريفا اصطلاحيا لفقه الواقع فنقول: هو معرفة وفهم أحوال الأفراد والجماعات والأحداث على ما هي عليه، بالاستعانة بآليات الفهم من علوم إنسانية وغيرها، لتنزيل الحكم الشرعي عليها.

ثانيا: أهمية فقه الواقع

عندما نعرف أن فهم الواقع وما يناسبه من حكم شرعي منزل عليه هو الواجب في الدين، نعرف عندئذ خطورة الجهل بالواقع وعدم الفهم فيه، فالأحكام الشرعية عندئذ تكون قد تنزلت على غير محالها، والمقصر في ذلك آثم، ومن ثم الحصيلة ضياع الدين والدنيا.

يقول ابن القيم: «وهذا موضع مزلة اقدام، ومضلة افهام، وهو مقام ضنك، ومعترك صعب، فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود وضيعوا الحقوق، وجرؤا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلى غيرها، وسدوا على أنفسهم طرقا صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له وعطلوها، مع علمهم وعلم غيرهم قطعا انها حق مطابق للواقع، ظنا منهم منافاتها لقواعد الشرع، ولعمر الله انها لم تناف ما جاء به الرسول ﷺ، وان نافت ما فهموه من شريعته باجتهادهم، والذي اوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة الشريعة، وتقصير في معرفة الواقع، وتنزيل احدهما على الاخر»(٩).

ويقول ابن تيمية: «فان لم يعرف الواقع في الخلق والواجب في الدين لم يعرف احكام الله في عباده، واذا لم يعرف ذلك كان قوله وعمله بجهل، ومن عبد الله بغير علم كان ما يفسد اكثر مما يصلح»(١٠).

وقد اعتبر الشاطبي فقه الواقع شرطا من شروط الاجتهاد والمجتهد، فيقول عند حديثه عن تحقيق المناط وضرورته للاجتهاد: «الاجتهاد على ضربين احدهما: لا يمكن ان ينقطع حتى ينقطع اصل التكليف وذلك عند قيام الساعة، والثاني: يمكن ان ينقطع قبل فناء الدنيا، فأما الأول فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه ان يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله»(١١).

ويمثل لنا الشاطبي ذلك فيقول: «فاذا قلت: إن كل مسكر حرام فلا يتم القضاء عليه حتى يكون بحيث يشار إلى المقصود منه ليستعمل أو لا يستعمل، لان الشرائع إنما جاءت لتحكم على الفاعلين من جهة ما هم فاعلوه، فان شرع المكلف في شرب الخمر مثلا، قيل له: أهذا خمر أم لا؟ فلا بد من النظر في كونه خمرا أو غير خمر، وهو معنى تحقيق المناط، فإذا وجد فيه إمارة الخمر أو حقيقتها بنظر معتبر قال نعم هذا خمر، فيقال له، كل خمر حرام الاستعمال فيتجنبه»(١٢).

ويقول ابن القيم: «ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق الا بنوعين من الفهم:

احدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط بها علما.

والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ في هذا الواقع.

ثم يطبق احدهما على الآخر، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم اجرين أو أجرا، فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله»(١٣).

ويقول في موضع آخر: «لا يجوز للمفتي ان يفتي في المسائل الدائرة على اللفظ فيما اعتاده هو من فهم تلك الألفاظ، بل عليه ان يعرف أهلها و المتكلمين بها، فيحملها على ما اعتادوه وعرفوه، ولو كان مخالفا لحقائقها الأصلية، ومتى لم يعرف ذلك لم تصادف فتواه محلها، ويكون بذلك قد ضل واخل»(١٤).

وقد اعتبر ا.د.محمد عثمان شبير ان معرفة الواقع والفقه فيه هو احد خصائص صاحب ملكة الاجتهاد، وتقرير القواعد الأصولية والاستنباط الفقهي المستقل، حيث يكون قادرا على إنزال الأحكام المجردة في النصوص الشرعية على الوقائع الحياتية التي تحدث للناس(١٥).

كما ذكر انه لا بد ان يلم بعلوم العصر الإنسانية والطبيعية المتعلقة بالطب والتشريح والفلك والفيزياء والكيمياء أو غير ذلك، فإذا كانت القضية المراد بحثها تتعلق بالطب كالاجهاض مثلا أو التلقيح الاصطناعي، اجتمع الفقهاء مع الأطباء، وتولى الأطباء شرح القضية بكل ما يحيط بها من ظروف، ويترك المجال للفقهاء للاستفسار ليتمكنوا من استنباط الحكم الشرعي لتلك القضية(١٦).

كما عليه الاطلاع على المتغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية ليعطي الحكم اللائق بها مثل قضايا العولمة والديمقراطية(١٧).

ويذهب الراشد إلى أن علم الواقع أصبح اليوم «أهم بكثير مما كان في القرون الأولى، لان الحياة في كل جوانبها أصبحت معقدة، سواء فيما يخص الفقه العام، كالافتاء في قضايا التأمين والبورصات والشركات التي فيها من الدقائق ما لا يعرفه صاحب الاهتمام الشرعي،

إلا إذا أعانه خبير اقتصادي ومالي، أو فيما يخص فقه الدعوة والسياسة اذا اختلطت المؤثرات العالمية والمحلية وتشابكت وتعددت أنواع الأحزاب والقوى المتنافسة، وصرنا نشهد صراع الخطط والاستراتيجيات المتعاكسة وكثير منها خفي في عداد الأسرار»(١٨).

ويقترح لأهمية الموضوع رفد الفقيه بتقارير من مركز دراسات إسلامي تصف واقع البلد والأمة بعامة، وتحلل جذور القضايا الظاهرة وتتفرس في المستقبل لتكون فتوى الفقيه متناسبة مع حقائق الواقع(١٩).

وبعد الذي مر فإننا لا نوافق ما ذهب اليه الشيخ الالباني من تهوين شأن اهمية فقه الواقع، فبعد أن قرر ان «فقه الواقع نوع من انواع الفقه شانه شأن فقه الكتاب، فقه السنة...»، قال: «انك ترى وتسمع ممن يفخمون شان فقه الواقع، ويضعونه في مرتبة علية فوق مرتبته العلمية الصحيحة، لفهم يريدون كل عالم بالشرع ان يكون عالما بما يسمونه فقه الواقع»(٢٠)، إلى ان ذهب إلى ان الحق في الواقع بمعناه الشرعي الصحيح هو واجب بلا شك، ولكن وجوبا كفائيا، اذا قال به بعض العلماء، سقط عن سائر العلماء، فضلا عن طلاب العلم، فضلا عن عامة المسلمين، فلذلك يجب الاعتدال بدعوى المسلمين إلى معرفة فقه الواقع، وعدم اغراقهم باخبار السياسة وتحليلات مفكري الغرب، وانما الواجب دائما وابدا الدندنة حول تصفية الإسلام مما علق به من شوائب، ثم تربية المسلمين- جماعات وافرادا- على هذا الإسلام المصفى، وربطهم بمنهج الدعوة الأصيل الكتاب والسنة بفهم سلف الامة(٢١).

والحقيقة ان الاهتمام بفقه الواقع لا يعني ترك تصفية الاسلام مما علق به من شوائب، بل من الشوائب العالقة في الإسلام هو عدم التنزيل الصحيح للاحكام الشرعية على الوقائع بما يحقق مقاصد الشريعة، ولم يقل احد بالوجوب العيني على كل العلماء أو كل العوام من المسلمين، وانما وجوبه على من يتصدى للاجتهاد الفقهي، وهو لا ينفي ضرورة فقه الواقع لكل العلماء والدعاة وطلبة العلم والعوام من المسلمين كل على حسب طاقته، فغير المجتهد كيف سيعرف ملائمة هذا الحكم أو ذاك لهذه الواقعة أو تلك، وكيف نعرف احتياجات المكلفين والمدعوين، وكيف نعرف الاولويات في الاهتمام والتعامل مع مستجدات الساحة الاسلامية، والاهتمام باخبار السياسة جزء من الاهتمام بشؤون المسلمين، والعناية بتحليلات الغربيين جزء من الواجب الشرعي في معرفة ما يلقي العدو من شبهات واتهامات، ووجوب

تعريتها وكشفها والرد عليها، اما التطرف في معرفة الواقع بما يتجاوز الحد، فالتطرف مرفوض على كل حال، والشيخ رحمه الله أراد أن لا يتطرف احد في فقه الواقع والاعتدال في الاهتمام به.

وعلى هذا اذا اردنا تلخيص اهمية فقه الواقع وفوائده فانها:

١. مواكبة التطور والابتعاد عن التخلف، وخصوصا فيما يتعلق بالامور المستجدة، أي إيجاد حل للازمات الحادثة.

٢. سهولة تطبيق الأحكام، اذ مآلها إلى فقه الواقع.

٣. أبقاء الحالة على ما هي عليه اذا ترتب على إزالتها دخول ضرر اكبر.

٤. الإحاطة بفقه الدين وعلمه، بتكامل علم الشرع المنقول بعلم الواقع على كافة الاصعدة(٢٢).

ثالثا: آليات وعناصر ومقومات فقه الواقع.

ربما لا نستطيع إطلاقا حصر الآليات والعناصر المطلوبة لفقه الواقع في أطر ومسميات معينة، لما لهذا الواقع من سمات التجدد والتغير السريع، ومن ثم فالحاجة دائما قائمة لتجدد وتغير وسائل فهمه وآلياته، فواقع البدو ليس كواقع الريف، والأخير ليس كواقع الحضر، وزمان القرون الأولى ليس كزمان القرون اللاحقة، وما يؤثر في الإنسان ويحيط به في السابق ليس كما يؤثر فيه ويحيط به الان.

إلا أن من الممكن الإشارة إلى جملة العناصر المطلوبة لفهم هذا الواقع، فالبعض يعتبر ان من عناصر هذا الفهم هو ادراك البيئة الطبيعية باعتبارها محددا اساسيا، وموجها رئيسا لحياة الناس الاجتماعية والسياسية والاقتصادية(٢٣).

كما يدعو إلى فقه الحركة الاجتماعية على اختلاف انواعها، باعتبارها الروابط التي تربط بين الناس، واعتبر ان التنشئة الاجتماعية تتحكم فيها عوامل أربعة: الوراثة، والتراث الاجتماعي ويضم: اللغة والعادات والتقاليد والأعراف والثقافة، والدين، والبيئة(٢٤).

كما يدعو إلى سبر أغوار النفس البشرية باعتبار الإنسان المحور الأساس في هذا الوجود(٢٥).

ويشير القرضاوي إلى انه لا تتم معرفة الواقع على ما هو عليه حقيقة الا بمعرفة العناصر الفاعلة فيه، والموجهة له، والمؤثرة في تكوينه وتلوينه، سواءاً كانت عناصر مادية ام معنوية، بشرية ام غير بشرية، ومنها عناصر جغرافية، وتاريخية، واجتماعية، واقتصادية، وسياسية، وفكرية، وروحية[٢٦].

كما ذكر ان تغيير الواقع كتغيير التاريخ، يتاثر باتجاه المفسر وانتمائه العقيدي والفكري.

وحذر من النظرات الجزئية، والمحلية، والآنية، والسطحية، والتلفيقية، والتبريرية، كما حذر من الاتجاه الاطرائي للواقع، والتشاؤمي، والتآمري، والتضليلي، والتبريري[٢٧].

ويذهب البعض الأخر إلى وجوب الاهتمام بالعلوم الإنسانية والاجتماعية من سياسة، وقانون، واقتصاد، وادارة، وعلم نفس، واجتماع، وتاريخ، وغيرها، كاداة معرفية وعنصر فاعل لفهم الواقع.

فيذهب د.عمرعبيد حسنة إلى ان «من الضروري الاستيعاب المعرفي الشامل للواقع الإنساني، وهذا لا يتأتى من مجرد المعايشة والنزول إلى الساحة، الأمر الذي لا بد منه، وإنما النزول والتزود وقبله بآليات فهم هذا الواقع من العلوم الاجتماعية التي توقفت في حياة المسلمين منذ زمن، ذلك ان عدم الاستيعاب والتحقق بهذه الشروط اللازمة لعملية الاجتهاد أدى إلى انفصال اصحاب المشروع الإسلامي عن واقع الحياة، وان لم ينفصلوا عن ضمير الامة التي لا تزال ترى في المشروع الاسلامي بوارق الامل للانقاذ والتغيير»[٢٨].

ويؤكد هذا المعنى د.مصطفى بورنو، بل يجزم بان «تحقيق غاية ومقصد حسن تنزيل المراد الالهي من النظر الاجتهادي يتوقف توقفا كليا على معرفة المتصدي للنظر الاجتهادي في هذا العصر بمبادئ ما نصطلح عليه في هذه الدراسة بالعلوم الانسانية والاجتماعية، ونعني بها تلك المعارف التي تعنى بدراسة الانسان وواقعه المعيشي، دراسة اجتماعية ونفسية وتربوية وسياسية واقتصادية وقانونية وتاريخية، لمحاولة تقديم تفسير معقول ومقبول لسائر الظواهر المؤثرة في توجه الانسان، وفي تطلعاته ورغباته ومشاكله»[٢٩].

ان المجتهد في إنشاء الأحكام، يراعي الشروط التي تمكنه من استنباط الأحكام في كل الأحوال والأزمنة، وهو بالتالي يجعل لفقهه معطى قويا لما يراد الفقه فيه، ولا يتاتى له

ذلك الا بادراك ناتج عن استحصال المصوغات الأساسية للنظر في الواقع، والنظر في الحال بمعية الامارات والقرائن، وبه يتمكن من تحقيق المناط العام والمناط الخاص(٣٠).

وعلى العموم فان كل ما من شانه فهم الواقع، وما فيه من ملابسات، من علوم اجتماعية، وإنسانية، أو طبيعية، أو غيرها، يعد عنصرا وآلية من آليات فقه الواقع.

رابعا : علاقة فقه الواقع بفقه الموازنات

تتجلى علاقة فقه الواقع بفقه الموازنات من حيث ان تنزيل الحكم الشرعي المجرد على محله الذي عرف بفقه الواقع، هو عملية موازنة ما بين الحكم الشرعي المجرد والواقع الذي يراد تنزيله عليه، فهو احد طرفي الموازنة– ان صح التعبير– في عملية تنزيل الأحكام على الوقائع للوصول إلى تحقيق مقاصد الشارع في الخلق.

فنحن نحتاج في فقه الموازنات إلى مستويين من الفقه:

الأول: فقه شرعي، يقوم على فهم عميق لنصوص الشرع ومقاصده.

والثاني: فقه واقعي، مبني على دراسة الواقع المعيشي دراسة دقيقة متنوعة.

فهناك ضرورة إلى تكامل فقه الشرع وفقه الواقع حتى يمكن الوصول إلى الموازنة العلمية السلمية البعيدة عن الغلو والتفريط(٣١).

خامسا : علاقة فقه الواقع بمقاصد الشريعة

من البديهي ان الحكم الشرعي المجرد والذي تنزل على غير واقعه، فانه لن يحقق المقاصد الشرعية المرجوة من نصوص الشريعة، وهذا هو اساس العلاقة، فشرط تحقق المقاصد الشرعية من تنزيل النصوص على الوقائع هو معرفة فقه هذه الوقائع، ودراستها الدراسة الفاحصة المستوعبة، فالوقائع أوعية الأحكام والأحكام تستقر داخل هذه الوقائع، وتوجهها لتحقق المقاصد الشرعية المرجوة.

فانه كما يكون الخطا في فهم النص مفضيا إلى تعطيل مقاصد الشارع في الخلق، فكذلك الامر بالنسبة للتنزيل، فقد يكون الفهم موفقا مصيبا للحق في ضبط المراد الالهي، ولكن تنزيل الحكم يقع على صور من صور الأفعال ليست مندرجة تحته، أو يقع على

صور مندرجة تحته، لكنها لا تستجمع شروط ومؤهلات تنزيل الحكم عليها، فيؤدي ذلك كله إلى إلحاق الضرر بالحق من حيث قصد إلى تحقيق النفع لهم(٣٢).

فاذا أراد مجتهد ان ينزل حكم القطع في السرقة، فان تنزيله هذا يتوقف في تحقيق مقاصد الشرع على العلم بواقع افعال السرقة الناشئة في المجتمع باعتبارها افعالا مشخصة، وظاهرة اجتماعية، وذلك من حقيقة احداثها ووقائعها، ومن حيث اسبابها ودوافعها الظاهرة والخفية، ومن حيث نفوس اصحابها من حيث النتائج المترتبة عليها، وعلى اساس هذا العلم بالواقع يقع تقدير ما اذا كانت هذه الافعال مستوفية للشروط التي تجعل تنزيل حكم القطع على اصحابها مؤديا إلى تحقيق مقصد الشرع أو غير مستوفية(٣٣).

ان دراسة محل التنزيل واختبار مدى توافر الشروط في المحل من الأهمية بمكان فهي لا تقل عن فقه الحكم، لان فقه الحكم دون فقه المحل المراد تنزيله عليه ومدى استطاعته قد يكون نوعا من العبث والاساءة للحكم نفسه.

كما ان فقه المقاصد والاجتهاد في اختيار الاحكام الملائمة للواقع المتحققة للمقاصد المبصرة للعواقب والمآلات يعتبر من ارقى انواع استشراف المستقبل والتخطيط له(٣٤).

سادسا : مصطلحات لها علاقة بفقه الواقع.

لو فتشنا في كتب الفقه والاصول والقواعد والفروق القديمة لوجدنا مصطلحات كثيرة مثل: تحقيق المناط، وفقه التنزيل، وفقه الحال، ومدلولات هذه المصطلحات اما مرادفة أو مشابهة إلى حد كبير مدلول مصطلح فقه الواقع الاكثر استعمالا في الكتابات المعاصرة.

وكل هذه المصطلحات ذات مضامين تتلخص في ضرورة الوصول إلى الحكم الشرعي الصحيح في هذه الواقعة أو تلك، بغض النظر عن تركيز هذا المصطلح أو ذاك على جانب من الجوانب الضرورية للوصول إلى الحكم والفتوى بصورتها الصحيحة.

وسنعرض باختصار لهذه المصطلحات ونبدأ باكثرها شيوعا وهو تحقيق المناط.

١- تحقيق المناط

المناط اصطلاحا: العلة في الشرعيات، اي ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به، ونصبه علامة عليه(٣٥).

لكن مفهوم المناط توسع عند المتأخرين ليشمل القاعدة الفقهية أو معنى الأصل الكلي الذي ربط به كل منها(٣٦).

اما تحقيق المناط فعرفه الامدي بانه: «النظر في معرفة العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها، وسواءاً كانت معروفة بنص أو إجماع أو استنباط»(٣٧).

وعرفه البعض بانه «إثبات مضمون الحكم الشرعي التكليفي المستفاد من نص أو إجماع أو اجتهاد في الوقائع الجزئية إثناء التطبيق، والتحقق من مدى اشتراك الأصل والفرع في علة القياس»(٣٨).

ومراتب تحقيق المناط اثنان:

أحدهما: تحقيق المناط العام في الأنواع:

وهو التحقق من كون المناطات العامة في الأنواع المتعددة لافعال المكلفين متحققة ومشمولة بالحكم العام لهذه المناطات، فاختلاس النقود من الجيوب والسطو على المصارف صور تشبه صورة السرقة المشمولة بحكم القطع(٣٩).

والآخر: يتحقق المناط الخاص في الافراد:

وهو التحقق من كون هذا المناط أو ذلك متحقق في هذا الفرد أو ذاك، فقد تشتبه أفعال الأفراد المكلفين فيعتبر مناطا لاحكام ملائمة إلا انه بعد الفحص قد يحصل الاستثناء لبعض الافراد لظروف وملابسات طارئة فيخرجها من سياق الحكم(٤٠).

٢- فقه التنزيل

وهو فهم الواجب في الواقع، بفهم حكم الله تعالى، مع فهم الواقع نفسه، ثم تطبيق احدهما على الاخر[٤١].

ومن مميزات هذا الفقه المرونة، وحل الأزمات، والوصول إلى المعرفة وحسن الثواب[٤٢].

فمن التعريف نعرف ان مقومات الاجتهاد التنزيلي أو فقه التنزيل ثلاثة:

١. الواقعة المعروضة: والتي يراد معرفة حكم الشارع فيها بما يحقق مقاصده سواء كان الحكم مدركا نصا أو اجتهادا.
٢. الحكم الثابت من مدركه الشرعي، والمتسم بالتجريد والعموم غالبا، سواء ثبت نصا أو اجتهادا، بالبيان أو القياس أو الاستصلاح بما شهدت له اصول الشريعة الكلية ومقاصدها العليا.
٣. الملكة الاجتهادية المشرفة على مدارك الاحكام، ولها خبرة بالوقائع، وتنزيل احدهما على الاخر بما يحقق مقاصد التشريع بعيدا عن المآلات السيئة[٤٣].

٣- فقه الحال

وهو النظر إلى أحوال الناس وما يرفق بهم وما يناسبهم من أحكام لتحقيق مقاصد الشارع فيهم.

فهذا الفقه هو الذي يحدد لنا الأولويات، ومراعاة حاجات الناس في تقلباتهم الحياتية.

٤- فقه النفس

وله معنيان:

أحدهما: ما يلقيه الله تعالى في قلوب أوليائه، فيعرفون أحوال بعض الناس بالكرامات وإصابة الظن والحدس، مع التنبيه على انه لا يعتبر دليلا شرعيا.

يقول الشاطبي: «وابقي للناس في ذلك بعد موته ﷺ جزءا من النبوة وهو الرؤيا الصالحة، وأنموذج من غيره لبعض الخاصة وهو الإلهام والفراسة»[٤٤].

والآخر: نوع يتعلم بالتجارب والدلائل فتعرف به أحوال الناس[٤٥].

يقول الجويني: «التدرب في مآخذ الأحكام في مجال الأحكام »[٤٦].

ويقول ابن القيم: «والحاكم إذا لم يكن فقيه النفس في الأمارات ودلائل الأحوال، ومعرفة شواهده، وفي القرائن الحالية والمقالية كفقهه في جزئيات الأحكام وكلياتها، أضاع حقوقا كثيرة على أصحابها، وحكم بما يعلم الناس بطلانه»[٤٧].

المبحث الأول
مراعاة السنة النبوية لفقه الواقع على مستوى الأفراد

المطلب الأول: التنوع في الأحكام

راعت السنة النبوية الأفراد وهي تنقلهم وتقودهم بهذا الدين فلم يكن الأمر جامدا لا مرونة فيه، وإنما راعت واقعهم من خلال مظاهر عديدة نذكر منها:

أولا: التنوع في الحكم على أفضل الأعمال

كثيرا ما كان الصحابة الكرام ﷺ يسألون النبي ﷺ عن أفضل الأعمال، وكثيرا ما كانت الأجوبة تتنوع وتختلف، إلا انه ليس اختلاف تضاد بل اختلاف تنوع.

فمرة يقرر النبي ﷺ أن الإيمان بالله هو أفضل الأعمال، فعن أبي هريرة ﷺ قال: «**سئل رسول الله ﷺ: أي الأعمال أفضل؟ قال: إيمان بالله قال: ثم ماذا؟ قال: الجهاد في سبيل الله، قال: ثم ماذا؟ قال حج مبرور**»[٤٨].

ومرة يجعل إطعام الطعام أفضل الأعمال، فعن عبد الله بن عمر ﷺ انه ﷺ سئل: «أي الإسلام خير؟ **قال: تطعم الطعام، وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف**»[٤٩].

ومرة يجعل الصلاة في وقتها أفضل الأعمال، فقد سأل ﷺ النبي ﷺ: «أي العمل أفضل؟ قال: **الصلاة على ميقاتها**، قلت: ثم أي؟ قال: **ثم براء الدين**، قلت ثم أي: قال: **الجهاد في سبيل الله**، فسكت عن رسول الله ﷺ ولو استزدته أي لزادني»[٥٠].

فقد تنوعت الأجوبة النبوية تبعا لاختلاف حال الشخص وحال الزمان، وكان هذا الاختلاف مبنيا على فقه وفهم للواقع الماثل، وظاهر أن بين حديثي أبي هريرة وابن مسعود تضاد وتناقض، وليس كذلك فهذه «وان كانت صورة معارضة، لكن الجمع بينهما يحمل كل على ما يليق بحال السائل، فإذا كان السائل يليق به الجهاد لما علمه من تهيئته له،

واستعداده زيادة على غيره، كان الجهاد بالنسبة إليه أفضل ممن ليس مثله في الجلادة والغناء»(٥١).

فهناك أعمال صالحة جمة أفضل أجرا من إطعام الطعام، إلا أن إطعام الطعام في وقت المجاعات و شحة الغذاء أفضل قطعا من كثير من الطاعات والقربات، والجهاد في سبيل الله في وقت الأزمات والحروب، والدفاع عن بيضة المسلمين، وحين يكون فرض عين أفضل الأعمال والقربات، والصلاة في وقتها في اوقات السلم والهدوء وحين يكون الجهاد فرض كفاية افضل، وكذلك الحال بالنسبة للأشخاص فقد تختلف أفضل الأعمال بالنسبة لكل فرد، فمن كان وحيد والديه يخدمهما ويرعاهما ويبرهما يكون هذا العمل أفضل بالنسبة اليه من كثير من الطاعات والقربات.

وهكذا فان النبي ﷺ كان يجيب كل سائل بما يناسبه ويناسب حالته وظروفه، قال النووي معلقا على حديث ابن مسعود ﷺ: «وفيه حسن المراجعة في السؤال، وفيه صبر المفتي والمعلم على من يفتيه أو يعلمه، واحتمال كثرة مسائلة وتقريراته، وفيه رفق المتعلم بالمعلم، ومراعاة مصالحه والشفقة عليه...»(٥٢).

ثانيا: التنوع في الحكم على أفضل الناس

فمرة يجعل النبي ﷺ خير المسلمين المسالم الذي لا يؤذي أحدا، فعن عبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ «**أن رجلا سأل رسول الله: أي المسلمين خير؟ قال: من سلم المسلمون من لسانه ويده**»(٥٣).

ومرة يجعل ﷺ الذي يتعلم القران ويعلمه خير الناس، فعن عثمان بن عفان ﷺ عن النبي ﷺ قال: «**خيركم من تعلم القران وعلمه**»(٥٤).

وتعليل هذا التنوع في حكم النبي ﷺ ان أفضل الناس من فعل كذا وكذا كسابقه بان ذلك كان لاختلاف أحوال السائلين، وقد جمع بينهما القفال الشاشي الكبير بوجهين:

احدهما: أن ذلك اختلاف جواب جرى على حسب اختلاف الأحوال والأشخاص، فانه قد يقال: خير الأشياء كذا، ولا يراد به خير جميع الأشياء من جميع الوجوه، وفي جميع الأحوال والأشخاص، بل في حال دون حال.

والوجه الثاني: انه يجوز أن يكون المراد من أفضل الأعمال كذا أو من خيرها، أو من خيركم من فعل كذا، فحذفت (من) وهي مرادة، كما يقال فلان أعقل الناس وافضلهم ويراد انه من أعقلهم وأفضلهم، ومن ذلك قولهم ازهد الناس في العالم جيرانه، وقد يوجد في غيرهم من هو ازهد منهم فيه(٥٥).

ويعلق النووي على كلام القفال قائلا: «وعلى هذا الوجه الثاني يكون الإيمان أفضلها مطلقا، والباقيات متساوية في كونها من أفضل الأعمال والأحوال، ثم يعرف فضل بعضها على بعض بدلائل تدل عليها، وتختلف باختلاف الأحوال والأشخاص»(٥٦).

ثالثا: التنوع في الوصايا

وهو مظهر آخر من مظاهر تنوع الأحكام في السنة النبوية، فقد جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: «أوصني قال: **لا تغضب**، فردد مرارا، قال: **لا تغضب**»(٥٧).

فهنا يحصر النبي ﷺ وصيته للرجل بترك الغضب ويلح في ذلك ويؤكد عليه، بينما يوصي في حديث آخر كعب بن مالك ﷺ فيقول: «**أمسك عليك بعض مالك فانه خير لك**»(٥٨).

وقد قال ذلك لما أراد كعب أن ينفق كل ماله في سبيل الله.

فقد اكد النبي ﷺ للرجل الأول الوصية بترك الغضب فقال: لا تغضب، فلعله لما رأى جميع المفاسد التي تعرض للإنسان إنما هي من شهوته ومن غضبه، وكانت شهوة السائل مكسورة، فلما سال بما يحترز به عن النتائج نهاه عن الغضب الذي هو أعظم ضررا من غيره، وانه اذا ملك نفسه عند حصوله كان قد قهر أقوى أعدائه(٥٩).

قال ابن عبد البر: «هذا من الكلام القليل الألفاظ الجامع للمعاني الكثيرة والفوائد الجليلة، ومن كظم غيظه ورد غيظه أخزى شيطانه وسلمت مروءته ودينه، ولقد أحسن القائل: لا يُعرف الحلم الا ساعة الغضب»(٦٠).

وقوله: (فردد مرارا) أي فرجع ترجيعا مرارا، أي حيث يقول له أوصني، فان الرجل يعتقد أن عدم الغضب ليس أمرا يعتد به، فقال: لا تغضب، مفيدا له أن عدم الغضب أمر عظيم يعتد به لما يترتب على الغضب من المفاسد الدنيوية والاخروية، وعلى عدمه من المصالح والثمرات الأخروية ما لا يحصى(٦١).

اما وصيته ﷺ لكعب بن مالك ؓ فانه قد اوصى كعب ؓ بان يمسك عليه بعض ماله مراعاة لحاله، مع انه قبل من ابي بكر ؓ كل ماله، قال ابن الجوزي: «.. ان من قصد أعفاف نفسه وعائلته وادخر لحوادث زمانه وزمانهم، وقصد التوسعة على الإخوان واغناء الفقراء وفعل المصالح اثيب على قصده، وكان بهذه النية أفضل من كثير من الطاعات»(٦٢).

رابعا: التنوع في الكفارات

ومثال ذلك ما رواه ابو هريرة ؓ قال: «**جاء** رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: هلكت، فقال: **وما ذاك؟** قال: وقعت باهلي في رمضان، قال: **تجد رقبة؟** قال: لا، قال: **هل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟** قال: لا، قال: **فتستطيع أن تطعم ستين مسكينا؟** قال: لا قال: فجاء رجل من الأنصار بعرق والعرق المكتل فيه تمر، فقال: **اذهب بهذا فتصدق به**، قال: أعلى احوج منا يا رسول الله؟، **والذي بعثك بالحق ما بين لابتيها أهل بيت أحوج منا**، ثم قال: **اذهب فاطعمه اهلك**»(٦٣).

فقد راعى النبي ﷺ حال السائل في قدرته على هذه الكفارة أو تلك، ولم يقتصر على الترتيب المذكور، وسال عن حاله بالتفصيل، وهذا التنوع هو من فهم الواقع في الشريعة.

وقد جاء في لفظ لابي داود: زاد الزهري: وانما كان هذا رخصة له خاصة، ولو ان رجلا فعل ذلك اليوم لم يكن له بد من التكفير(٦٤).

يقول المنذري: «قول الزهري ذلك دعوى لا دليل عليها»(٦٥)، وقال الخطابي: «وهذا من الزهري دعوى لم يحضر عليها برهانا ولا ذكر فيها شاهدا، وقال غيره: هذا منسوخ ولم يذكر في نسخة خبر»(٦٦).

إلا أن جمهور العلماء على قول الزهري(٦٧)، يقول الخطابي: «فاحسن ما سمعت فيه قول ابي يعقوب البويطي: وذلك انه قال هذا للرجل (وقد) وجبت عليه الرقبة، فلم يكن عنده ما يشتري رقبة، فقيل له: صم، فلم يطق الصوم، فقيل له: سنان ستين مسكينا فلم يجد ما يطعم، فامر له النبي ﷺ الطعام ليتصدق به، فاخبر انه ليس بالمدينة أحوج منه، وقد قال ﷺ: خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى، فلم ير له أن يتصدق على غيره، ويترك نفسه وعياله، فلما نقص من ذلك بقدر ما اطعم اهله كقوت يومهم صار طعاما لا يكفي ستين

مسكينا، فسقطت عنه الكفارة في ذلك الوقت، وكانت في ذمته ألا إن يجدها وصار كالمفلس يمهل ويؤجل»[٦٨].

وبعيدا عن الخلاف الفقهي هل انها سقطت ولم تبق في ذمته أو لم تسقط وبقيت في ذمته، فان ما نعنيه هو مراعاة الشرع الحنيف لاحوال السائلين واختلاف ظروفهم، وانا مع الخطابي والمنذري في انه لا دليل يدل على اختصاص الرجل بهذا الحكم، والاصل العموم، كما لا دليل على ان الكفارة بقيت في ذمته، ولم تسقط لدلالة الحديث.

خامسا: التنوع في العقوبات

ومثال ذلك عقوبة شارب الخمر – حدا كانت أو تعزيرا – فقد وجدنا الأحاديث النبوية تنوع هذه العقوبة، ما بين ضرب مطلق غير محدود بالايدي والنعال والاردية كما فعل في عهد النبي ﷺ، وبين ضربه اربعين جلدة كما فعل عثمان بن عفان ﷺ حين جلد الوليد بن عقبة، وبين عمر ﷺ وقد جلد اربعين وثمانين.

فعن السائب بن يزيد ﷺ قال: «كنا نؤتى بالشارب في عهد رسول الله ﷺ، وفي إمرة أبي بكر ﷺ وصدرا من إمرة عمر ﷺ فنقوم اليه نضربه بأيدينا ونعالنا وارديتنا، حتى كان صدرا من امرة عمر ﷺ فجلد فيها اربعين، حتى اذا عتوا فيها وفسقوا جلد ثمانين»[٦٩].

واختلف الفقهاء في عقوبة شارب الخمر هل هي حد أو تعزير، و ما مقدار هذا الحد وإذا كانت حدا على مذاهب ثلاثة:

الاول: ان شرب الخمر لا حد فيه، وإنما هو تعزير، واستدلوا باختلاف الأحاديث ومن ضرب الصحابة بالجريد والنعال والاردية، وقد حكاه ابن المنذر والطبري عن طائفة من اهل العلم.

والثاني: إن عقوبة شرب الخمر حد، وهو ثمانون جلدة، واليه ذهب مالك والليث وابو حنيفة وأصحابه والشافعي في قول له والعترة.

والثالث: انها حد، وهي أربعون، لانها كانت في زمنه ﷺ وزمن أبي بكر، وفعلها علي في زمن عثمان، واليه ذهب الشافعي في المشهور عنه واحمد وداود وأبو ثور[٧٠].

ويرجع الشوكاني تقدير العقوبة في شرب الخمر إلى نظر الإمام، فان رأى ان يجلده عددا معينا إلى حد الثمانين جلدة فله بما وقع من الصحابة اسوة، وان رأى ان يامر بمطلق الضرب له دون تعيين فله برسول الله ﷺ اسوة، وان راى زيادة الضرب إلى حد الثمانين على

من استرسل في شربها، وتحقيق الضرب إلى أربعين أو دونها على من لم يسترسل في شربها كان له ذلك، اقتداء بما وقع من عمر ﷺ في محضر الصحابة[٧١].

ويخلص الشوكاني إلى النتيجة فيقول: «فعرف بمجموع هذا ان حد الشرب ثابت مع تفويض مقداره إلى الإمام والحاكم»[٧٢].

وأنا أرجح– والله اعلم– أن عقوبة شارب الخمر تعزير لا حد، بدليل تنوعها واختلافها وإجماع الصحابة على تنوعها واختلافها، وعادة الحدود ان تضبط بمقدار معين، وظاهر الأمر أنها مفوضة لرأي الأمام أو القاضي بقدر هذه العقوبة حسب الاشخاص، فالذي يؤتى به أول مرة ليس كمن يؤتى به للمرة الثانية أو الثالثة أو الرابعة، وهكذا يتجلى فقه الواقع في هذه العقوبة، وما لم يكن الإمام أو القاضي فقيها في الواقعة المعروضة ومحيطا بكل جوانبها، فانه لن يحالفه التوفيق في تنزيل حكم الله تعالى فيها.

المطلب الثاني: مراعاة الخصوصيات

أولا: مراعاة القدرات

فعن أبي ذر ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «**يا ابا ذر اني اراك ضعيفا، واني احب لك ما احب لنفسي، لا تامرن على اثنين ولا تولين مال يتيم**»[٧٣].

فمع تنوع تعاليم الإسلام وحصول الطلب بتطبيقها من الجميع، إلا أن الشريعة راعت قدرات البشر وتوجهاتهم وقابلياتهم، فمن يصلح للعلم قد لا يصلح للقتال، ومن يصلح للقتال قد لا يصلح لامتهان بعض التصرفات المالية أو الحكومية من ولاية وقضاء وغيرها.

ووصية النبي ﷺ لأبي ذر ﷺ مثال على ذلك، قال النووي : «هذا الحديث أصل عظيم في اجتناب الولايات لاسيما لمن كان فيه ضعف عن القيام بوظائف تلك الولاية، واما الخزي والندامة فهو في حق من لم يكن أهلا لها، أو كان أهلا ولم يعدل فيها، فيخزيه الله تعالى يوم القيامة ويفضحه ويندم على ما فرط، وأما من كان أهلا للولاية وعدل فيها فله فضل عظيم تظاهرت به الأحاديث الصحيحة»[٧٤].

ويقول الشوكاني: «لا نزاع في ان الدخول في الولاية لمن يضعف عنها لا يحل»[٧٥].

ويصوغ لنا ابن تيمية نظرية في هذا الموضوع، فهو يقرر أن التنوع ومراعاة القدرات يكون في الأحكام الواجبة عينية كانت ام كفائية، وفي الأحكام المندوبة، ففي الفروض العينية

التنوع الحاصل بالقدرة والعجز كتنوع صلاة المقيم والمسافر والآمن والخائف، وفي الفروض الكفائية فإنها تتعين على من لم يقم بها غيره، فقد يتعين في وقت ومكان وعلى شخص أو طائفة مثل الولاية والجهاد والفتيا والقضاء وغير ذلك[٧٦].

وابلغ من ذلك التنوع في الأحكام المندوبة والمستحبة، فأكثر الخلق يكون المستحب لهم ما ليس هو الأفضل مطلقا، إذ أكثرهم لا يقدرون على الأفضل، ولا يصبرون عليه إذا قدروا، وقد لا ينتفعون به بل قد يتضررون إذا طلبوه، مثل من لا يمكنه فهم العلم الدقيق إذا طلب ذلك فانه قد يفسد عقله ودينه، ومن لا يمكنه الصبر على مرارة الفقر، ولا يمكنه الصبر على حلاوة الغنى، أو لا يقدر على دفع فتنة الولاية عن نفسه، والصبر على حقوقها كما قال لأبي ذر ﷺ[٧٧].

وعلى هذا فان مراعاة القدرات وفهم واقع الفرد من حيث قابلياته وطاقاته تكون هي المنطلق وهي مناط التنزيل للأحكام، فقد سئل الإمام احمد عن رجلين أيهما أفضل بالإمارة:

احدهما انكى في العدو مع شربه الخمر، والأخر أدين، فقال : يغزى مع الانكى في العدو لانه انفع للمسلمين.

ومثال ذلك كان فعل النبي ﷺ فانه كان يولي الأنفع للمسلمين على من هو افضل منه، كما ولى خالد بن الوليد ﷺ من حين اسلم على حروبه لنكايته في العدو، وقدمه على بعض السابقين من المهاجرين والأنصار[٧٨].

وامّر عمرو بن العاص ﷺ في غزوة ذات السلاسل، لانه كان يقصد اخواله بني عذره، فعلم انه يطيعونه ما لا يطيعون غيره للقرابة، وايضا فلحسن سياسة عمرو وخبرته وذكائه ودهائه فانه كان من ادهى العرب.

وأمر أسامة بن زيد ﷺ مكان أبيه، لأنه كان مع كونه خليقا للإمارة، احرص على طلب ثأر أبيه من غيره[٧٩].

ثانيا: التخصيص ببعض الأخبار

عن انس بن مالك ﷺ «ان النبي ﷺ ومعاذ ﷺ رديفه على الرحل قال: **يا معاذ بن جبل** قال: لبيك يا رسول الله وسعديك، قال: **يا معاذ** قال: لبيك يا رسول الله وسعديك ثلاثا، قال: **ما من احد يشهد ان لا اله إلا الله وان محمدا رسول الله صدقا من قلبه الا حرّمه الله**

على النار، قال: يا رسول الله أفلا اخبر الناس فيستبشروا؟، قال: **اذاً يتكلوا**، واخبر بها معاذ ﷺ عند موته تأثما»[٨٠].

ترجم البخاري لهذا الحديث: باب من خص بالعلم قوما دون قوم كراهية أن لا يفهموا، اذ ليس كل ما يعلم يقال، وما يقال لشخص قد لا يقال لآخر، وهذا هو ما يفيده الحديث، قال ابن حجر: «اراد بهذا التقرير رفع الاشكال عن ظاهر الخبر، لانه يقتضي عدم دخول جميع من شهد الشهادتين النار لما فيه من التعميم والتأكيد، لكن دلت الأدلة القطعية عند أهل السنة على أن طائفة من عصاة المؤمنين يعذبون ثم يخرجون من النار بالشفاعة، فانه قال: ان ذلك مقيد بمن عمل الاعمال الصالحة، قال: ولاجل خفاء ذلك لم يؤذن لمعاذ بالتبشير به»[٨١].

ومن هذا يعلم انه ليس كل ما يعلم مما هو حق يطلب نشره وان كان من علم الشريعة، ومما يفيد علما بالأحكام بل ذلك ينقسم، فمنه ما هو مطلوب النشر وهو غالب علم الشريعة، ومنه ما لا يطلب نشره بإطلاق، أو لا يطلب نشره بالنسبة إلى حال أو وقت أو شخص، ومن ذلك علم المتشابهات والكلام فيها فان الله ذم من اتبعها، فاذا ذكرت وعرضت للكلام فيها فربما ادى ذلك إلى ما هو مستغنى عنه[٨٢].

وقوله: (تاثما) اي خيفة الوقوع في الإثم، والمراد بالإثم الحاصل من كتمان العلم، ودل صنيع معاذ ﷺ على انه عرف ان النهي عن التبشير كان على التنزيه لا على التحريم، والا لما كان يخبر به أصلا، أو عرف ان النهي مقيد بالاشكال فاخبر به من لا يخشى عليه ذلك، وإذا زال القيد زال المقيد، والأول أوجه لكونه اخّر ذلك إلى وقت موته[٨٣].

ثالثا: معرفة حال المستفتي

مر معنا هذا المعنى كثيرا في التمهيد، فانه بدون معرفة حال المستفتي وواقعه وظروفه فانه لن ينزّل الحكم الشرعي بصورة صحيحة، ومثال ذلك في السنة النبوية ما روته زينب امراة عبد الله ﷺ قالت: «كنت في المسجد فرأيت النبي ﷺ فقال: **تصدقن ولو من حليكن**، وكانت زينب تنفق على عبد الله وأيتام في حجرها، قال: فقالت لعبد الله: سل رسول الله ﷺ أيجزئ عني أن انفق عليك وعلى ايتامي في حجري من الصدقة؟ فقال: سلي أنت رسول الله ﷺ، فانطلقت إلى النبي ﷺ فوجدت امرأة من الأنصار على الباب حاجتها مثل حاجتي، فمر علينا بلال ﷺ فقلنا: سل النبي ﷺ أيجزئ عني ان انفق على زوجي وأيتام لي

في حجري؟ وقلنا: لا تجز بنا، فدخل فسأله فقال: **من هما؟** قال: زينب، قال: **أي الزيانب؟** قال: **امرأة عبد الله**، قال: **نعم لها أجران، اجر القرابة، واجر الصدقة**»[٨٤].

ووجه الدلالة في الحديث أن النبي ﷺ أحب معرفة السائل وتمييزه، وما ذلك إلا لاختلاف أحوال السائلين، ومن ثم اختلاف الأحكام التي تتنزل عليهم، وإلا لم يصب حكم الله فيهم.

فزينب خافت أن صدقتها قد لا يحصل بها المقصود إذا أعطتها لزوجها، فبين لها أن لها اجرين اجر الصدقة واجر القرابة، وبالحديث ثبت الندب إلى تفريق الزكاة على الأقارب الذين لا تلزمه نفقتهم على قدر حاجتهم، وعلى ذوي الأرحام كعمته وبنت أخيه، ويخص ذوي الحاجة منهم لأنهم أحق[٨٥].

المطلب الثالث: مراعاة الواقع النفسي للإفراد

أولا: واقع المصيبة

المصائب عندما تنزل بالنفوس فانها تربكها وتضعفها إلا من عرف بالصلابة في دينه ونفسه وقلبه، فالمصيبة ولا سيما مصيبة الموت تورث ضعفا وتعبا نفسيا عند غالب الناس، وفي السنة النبوية نجد رعاية النبي ﷺ لواقع المصيبة وما فيه من آلام وذهول، فعن انس بن مالك رضي الله عنه قال: «مر النبي ﷺ بامراة تبكي عند قبر فقال: **اتق الله واصبري**، قالت: إليك عني فانك لم تصب بمصيبتي– ولم تعرفه– فقيل لها: انه النبي ﷺ، فاتت باب النبي ﷺ فلم تجد عنده بوابين، فقالت: لم أعرفك، فقال: **إنما الصبر عند الصدمة الأولى**»[٨٦].

فلم يعنفها النبي ﷺ على ما قالت بل راعى واقع مصيبتها وذهولها عمن حولها وعلّمها أن «الصبر الشاق على النفس الذي يعظم الثواب عليه إنما هو عند هجوم المصيبة وحرارتها، فانه يدل على قوة القلب وتثبته في مقام الصبر، وأما إذا بردت حرارة المصيبة فكل احد يصبر إذ ذاك»[٨٧].

قال الطيبي: «صدر هذا الجواب منه ﷺ عن قولها: لم أعرفك على أسلوب الحكيم، كأنه قال لها: **دعي الاعتذار، فاني لا اغضب لغير الله، وانظري لنفسك**»[٨٨].

وفي الحديث ما كان فيه ﷺ من التواضع والرفق بالجاهل ومسامحة الصواب، وقبول اعتذاره، وملازمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفيه الترغيب في احتمال الأذى عند بذل النصيحة ونشر الموعظة[٨٩].

ثانيا: واقع الضعف النفسي

ومثال ذلك في السنة النبوية ما رواه علي ﷺ قال: «بعثني رسول الله ﷺ وأبا مرثد الغنوي والزبير بن العوام وكلنا فارس قال: **انطلقوا حتى تأتوا روضة خاخ فان بها امرأة من المشركين معها كتاب من حاطب بن أبي بلتعة إلى المشركين** فادركناها تسير على بعير لها حيث قال رسول الله ﷺ، فقلنا: الكتاب، فقالت: ما معنا كتاب فأنخناها فالتمسنا فلم نر كتابا فقلنا: ما كذب رسول الله ﷺ لتخرجن الكتاب أو لنجردنك، فلما رأت الجد اهوت إلى حجزتها وهي محتجزة بكساء فأخرجته فانطلقنا بها إلى رسول الله ﷺ فقال عمر: يا رسول الله قد خان الله ورسوله والمؤمنين فدعني فلأضرب عنقه؟ فقال النبي ﷺ: **ما حملك على ما صنعت** ؟ قال حاطب: والله ما بي أن لا أكون مؤمنا بالله ورسوله ﷺ، اردت أن يكون لي عند القوم يد يدفع الله بها عن اهلي ومالي، وليس احد من أصحابك إلا له هناك من عشيرته من يدفع الله به عن اهله وماله، فقال النبي ﷺ: **صدق، ولا تقولوا له إلا خيرا**، فقال عمر: انه قد خان الله ورسوله والمؤمنين فدعني فلأضرب عنقه، فقال: **اليس من اهل بدر** فقال: **لعل الله اطلع إلى أهل بدر** فقال: **اعملوا ما شئتم فقد وجبت لكم الجنة أو فقد غفرت لكم**، فدمعت عينا عمر وقال: الله ورسوله اعلم»[٩٠].

وجه الدلالة في الحديث مراعاة النبي ﷺ للضعف النفسي الذي أصاب حاطب بن أبي بلتعة ﷺ، لان قلب حاطب ﷺ كان سليما بدليل أن النبي ﷺ قال لهم: **أما صاحبكم فقد صدق**، فهذه السيئة العظيمة غفرها الله له بشهود بدر فدل ذلك على أن الحسنة العظيمة يغفر الله بها السيئة العظيمة[٩١].

قال الشافعي في هذا الحديث: مع ما وصفنا لك طرح الحكم باستعمال الظنون، لانه لما كان الكتاب يحتمل ان يكون ما قال حاطب ﷺ، كما قال من انه لم يفعله شاكا في الإسلام، وانه فعله ليمنع أهله، ويحتمل أن يكون زلة لا رغبته عن الإسلام، واحتمل المعنى الأقبح كان القول قوله فيما احتمل فعله، وحكم رسول الله ﷺ فيه بان لم يقتله ولم يستعمل

عليه الأغلب، ولا احد أتى في مثل هذا أعظم في الظاهر من هذا، لان أمر رسول الله ﷺ مباين في عظمته لجميع الآدميين بعده، فإذا كان من خابر المشركين بامر رسول الله ﷺ، ورسول الله ﷺ يريد غرتهم فصدقه، ما عاب عليه الأغلب مما يقع في النفوس فيكون لذلك مقبولا، كان من بعده في اقل من حاله وأولى أن يقبل منه مثل ما قبل منه(٩٢).

وقد سئل الشافعي: افنامر الإمام اذا وجد مثل هذا بعقوبة من فعله ام تركه كما ترك النبي ﷺ؟ فقال الشافعي: فأما الحدود فلا تعطل بحال، وأما العقوبات فللامام تركها على الاجتهاد.(٩٣)

ثالثا: واقع القناعة النفسية

ومثاله ما رواه سعد ﷺ «أن رسول الله ﷺ أعطى رهطا وسعد جالس، فترك رسول الله ﷺ رجلا هو أعجبهم إلي، فقلت: يا رسول الله مالك عن فلان فو الله اني لاراه مؤمنا؟، فقال: **أو مسلما**، فسكت قليلا ثم غلبني ما اعلم منه فعدت لمقالتي، فقلت: مالك عن فلان فوالله اني لا أراه مؤمنا؟ فقال: **أو مسلما**، ثم غلبني ما اعلم منه فعدت لمقالتي، وعاد رسول الله ﷺ ثم قال: **يا سعد اني لأعطي الرجل وغيره أحب إلي منه خشية ان يكبه الله في النار**»(٩٤).

ومحصل القصة في الحديث ان النبي ﷺ كان يوسع العطاء لمن اظهر الإسلام تالفا، فلما أعطى الرهط وهم من المؤلفة قلوبهم، وترك جعيلا ﷺ وهو من المهاجرين، مع ان الجميع سألوه خاطبه سعد ﷺ في امره، لأنه كان يرى أن جعيلا ﷺ أحق منهم، لما اختبره منه دونهم، ولهذا راجع فيه أكثر من مرة، فأرشده النبي ﷺ غالى أمرين:

احدهما: إعلامه بالحكمة في إعطاء أولئك وحرمان جعيل، مع كونه أحب اليه ممن أعطى، لانه لو ترك إعطاء المؤلف لم يؤمن ارتداده فيكون من أهل النار.

ثانيهما: إرشاده إلى التوقف عن الثناء بالأمر الباطن دون الثناء بالامر الظاهر، فوضح بهذا فائدة رد الرسول ﷺ على سعد ﷺ، وانه لا يستلزم محض الإنكار عليه، بل كان احد الجوابين على طريق المشورة بالأولى، والأخر على طريق الاعتذار(٩٥).

فالنبي ﷺ راعى النفوس في عملية الاعطاء، وقد كان يعرف أصحاب النفوس القنوعة الراضية بما قسم لها، وأصحاب النفوس المتطلعة إلى شيء من الدنيا لا تطيب نفوسها الا به.

المطلب الرابع: مراعاة الواقع الثقافي للأفراد

ومثالها ما رواه أبو هريرة ﷺ قال: «قام رسول الله ﷺ في صلاة وقمنا معه، فقال أعرابي وهو في الصلاة: اللهم ارحمني ومحمدا ولا أحدا، فلما سلم النبي ﷺ قال للأعرابي: **(لقد حجّرت واسعا)** يريد رحمة الله»(٩٦).

وفي رواية آن أبا هريرة قال: «قام أعرابي فبال في المسجد فتناوله الناس، فقال لهم النبي ﷺ: **دعوه وهريقوا على بوله سجلا من ماء أو ذنوبا من ماء، فإنما بعثتم ميسرين، ولم تبعثوا معسرين**»(٩٧).

وزاد مسلم عن انس ﷺ: «أن رسول الله ﷺ دعاه فقال له: **أن هذه المساجد لا تصلح لشيء من هذا البول ولا القذر، إنما هي لذكر الله عز وجل والصلاة وقراءة القران**»(٩٨).

وفي الأحاديث مراعاة النبي ﷺ لواقع هذا الأعرابي الثقافي، والعناية بالجاهل وعدم تنزيل الأحكام عليه وغض النظر عن مستواه العلمي والمعرفي والثقافي.

فالنبي ﷺ لم يأمر هذا الأعرابي الجاهل بتحريم مثل هذا الدعاء بإعادة الصلاة.

وتحجرت: اي ضيقت من رحمة الله ما وسعته اذ خصصتني وخصصت بها نفسك دون غيرنا مع انها تسع كل شيء، فهو تحجر تفعل من الحجر المنع هكذا فسره الجمهور(٩٩).

وقد أمر النبي ﷺ بتركه يبول لئلا يؤدي قطع البول إلى ضرر كبير يحصل له، وقد يغلبه قبل الخروج من المسجد فيؤدي إلى انتشار النجاسة فيه وتنجيس مكان واحد اخف من تنجيس أماكن، وأيضا قد يغلبه فيخرج في ثيابه فيؤدي إلى تنجيسها وتنجيس بدنه(١٠٠).

قال ابن دقيق العيد: «وعلم بهذه القصة انه ﷺ لم ينكر عليهم ولم يقل لهم: لم نهيتم الأعرابي بل أمرهم بالكف عنه للمصلحة الراجحة وهي دفع أعظم المفسدتين باحتمال يسرهما، ويحصل أعظم المصلحتين بترك أيسرهما »(١٠١).

وفي الحديث الرفق بالجاهل وتعليمه ما يلزمه تعنيف اذا لم يكن ذلك منه عنادا، ولا سيما إن كان ممن يحتاج إلى ائتلافه، وفيه رأفة النبي ﷺ وحسن خلقه(١٠٢).

المطلب الخامس: مراعاة الواقع الاجتماعي للأفراد

ومثاله ما رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه قال: «لما نزلت بنو قريظة على حكم سعد–هو ابن معاذ– بعث رسول الله ﷺ وكان قريبا منه فجاء على حمار فلما دنا، قال رسول الله ﷺ: **قوموا إلى سيدكم**، فجاء فجلس إلى رسول الله ﷺ فقال له: أن هولاء نزلوا على حكمك قال: **فاني احكم أن تقتل المقاتلة، وان تبقى الذرية** قال: لقد حكمت فيهم بحكم الملك»(١٠٣).

ووجه الدلالة في الحديث مراعاة النبي ﷺ لمنازل الناس ومقاماتهم، وفي الحديث يأمر النبي ﷺ بالقيام لسعد بن معاذ رضي الله عنه شيخ الأوس من الأنصار، وما ذلك الا تقديرا لمكانته الاجتماعية واعترافا بفضله في النصرة والإيواء.

قال ابن بطال: في هذا الحديث أمر الإمام الأعظم بإكرام الكبير من المسلمين، ومشروعية إكرام اهل الفضل في مجلس الإمام الأعظم، والقيام فيه لغيره من أصحابه، وإلزام الناس كافة بالقيام إلى الكبير منهم(١٠٤).

والنبي ﷺ في الحديث اظهر التقدير لسعد بأمرين: أمر الصحابة بالقيام له واستقباله، ووصفه لسعد بالسيد.

قال الخطابي: «في الحديث جواز إطلاق السيد على الخيّر الفاضل، وفيه ان قيام المرؤوس للرئيس الفاضل والإمام العادل والمتعلم للعالم مستحب»(١٠٥).

وكل هذا من فقه الواقع الذي يعلمنا إياه رسول الله ﷺ، وقد عورض هذا الحديث بحديث أبي مجلز رضي الله عنه قال: خرج معاوية فقام عبد الله بن الزبير وابن صفوان حين رأوه فقال: اجلسا سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**من سرّه ان يتمثل له الرجال قياما فليتبوء مقعده من النار**»(١٠٦).

فالحديث مفاده ان الذي يحب قيام الناس له تقديرا له، فان النار استحقاقه على هذا الشعور، لكن لا تعارض بين الحديثين بل الجمع بينهما سهل يسير، وقد جمع بينهما الطبري فقال: «هذا الخبر إنما فيه من يقام له عند السرور بذلك، لا نهي من يقوم له إكراما له»(١٠٧).

وجمع ابن قتيبة جمعا آخر فقال: «ان معناه من أراد أن يقوم الرجال على رأسه كما يقام بين يدي ملوك الأعاجم، وليس المراد نهي الرجال عن القيام لأخيه اذا سلم عليه»(١٠٨).

هذا وقد صرف الأمر بالقيام عن عمومه إلى ان ذلك مخصوص بسعد لما تقضيه الحال المعينة،(١٠٩) لكن لا دليل على هذه الخصوصية، وقيل إنما كان قيامهم لينزلوه عن الحمار(١١٠)، ولا دليل على ذلك أيضا.

وما جمع به الطبري وابن قتيبة هو الأولى بالقبول، وقد قيد حديث ابن بريدة ﷺ النهي عن القيام بالمحبة، ومرادنا أن فقه الواقع هو الذي يحدد الأمر، فان كان القيام لإنسان كبير في دينه أو سنه أو قومه فان ذلك القيام من التقدير الاجتماعي المأمور به في الشريعة، وان كان القيام له على سبيل التعظيم المبالغ فيه، وعرفنا منه حبه لذلك وغضبه إذا لم يقم له احد، فالقيام له مشمول بالنهي الوارد في الحديث، ويقرر القرطبي هذا المعنى قائلا: «يجوز للرجل الكبير اذا لم يؤثر ذلك في نفسه، فان اثر فيه، واعجب به، وراى لنفسه حظا لم يجز عونه على ذلك»(١١١).

المبحث الثاني
مراعاة السنة النبوية لفقه الواقع على مستوى الجماعة

راعت السنة النبوية الجماعة أيضا وهي تحاول أن تقودهم إلى الفلاح فراعت واقعهم وأوضاعهم من خلال مظاهر عديدة نذكر منها:

المطلب الأول: مراعاة الواقع السياسي

قراءة الخارطة السياسية لواقع المسلمين السياسي وواقع أعدائهم أمر مهم ولازم لتنزيل الأحكام الشرعية بصورة صحيحة، فبدون هذه القراءة والمعرفة لأوضاع المسلمين السياسية، والتعرف على مقدار قوتهم وضعفهم، ومعرفة واقع التبدلات السياسية التي طرأت على مجمل العلاقات الدولية في السلم والحرب والصلح والهدنة والتمثيل الدبلوماسي وغيرها، فإننا لن يحالفنا الصواب في معرفة حكم الله أولا، ولا تنزيل هذا الحكم على هذا الواقع أو ذاك ثانيا.

ولقد كان النبي ﷺ مثالا وأنموذجا لمعرفة الواقع السياسي من حوله، ومن ثم بناء الأحكام الشرعية عليه، والتي غالبا ما تكون مصلحة المسلمين هي مناط هذه الأحكام، فحيثما وجدت المصلحة فهناك حكم الله، وصلح الحديبية وما رافقه من شروط ونتائج مثال حي لمراعاة الواقع السياسي في السنة النبوية، فعن المسور بن مخرمة ﷺ: «انه لما كاتب رسول الله ﷺ سهيل بن عمرو يوم الحديبية على قضية المدة، وكان فيما اشترط سهيل بن عمرو انه قال: لا يأتيك منا احد وان كان على دينك إلا رددته إلينا، وخليت بيننا وبينه، وأبى سهيل ان يقاضي رسول الله ﷺ الا على ذلك، كاتبه رسول الله ﷺ، فرد رسول الله ﷺ أبا جندل بن سهيل يومئذ إلى أبيه سهيل ابن عمرو، ولم يأت رسول الله ﷺ احد من الرجال الا رده في تلك المدة، وان كان مسلما، وجاءت المؤمنات مهاجرات، فكانت أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط ممن خرج إلى رسول الله ﷺ وهي عاتق، فجاء أهلها يسالون رسول الله ﷺ ان يرجعها إليهم، حتى انزل الله تعالى في المؤمنات ما انزل»(١١٢).

فقد تحمل النبي ﷺ هذه الشروط المجحفة لمصالح كان يرجوها، وان جلبت مفاسد عاجلة، إلا أنها من الممكن احتمالها لتلك المصالح المتوقعة، والتي كان النبي ﷺ يرجوها منه نتيجة معرفته بما يدور حوله من موازين قوى، فمثلا جاء النبي ﷺ يعتمر يوم الحديبية ومعه ألف وأربعمائة من الصحابة الكرام المقاتلين، وهم من بايع تحت الشجرة بيعة

الرضوان، حينما أشيع بان عثمان بن عفان ﷺ قتل، ولكنه ﷺ جاء بعد ذلك في فتح مكة بعشرة آلاف بعد سنتين وهذه مصلحة عظيمة.

كما انه لو دخلها أول مرة فانه لن يدخلها إلا بقتال، وفي ذلك من المفاسد ما فيه، لكونه ﷺ وأصحابه يريدون دخول مكة وهي أقدس بقعة في الجاهلية والإسلام، لكنه بعد هذا الصلح فتحها سلما من غير قتال، بل وعفا عن أهلها عفوا جعلهم يدخلون في هذا الدين.

فضلا عن ذلك أن هاتين السنتين أعطت فرصة للمسلمين والنبي ﷺ خاصة لاستقبال الوفود ودعوة الناس إلى الإسلام، وعقد التحالفات، وكل ذلك من باب الإعداد للقوة، مما أعطت المسلمين دعما سياسيا من لدن زعماء الجزيرة العربية.

كما آن اعتداء بكر حليفة قريش على خزاعة حليفة النبي ﷺ أعطى المبرر الشرعي لشن الهجوم على مكة وفتحها عنوة.

والخلاصة انه قد حصل بهذا الصلح من الفتح ما لا يعلمه إلا الله مع انه قد كان كرهه خلق من المسلمين ولم يعلموا ما فيه من حسن العاقبة(١١٣).

ويوضح لنا ذلك الصحابي الجليل سهل بن حنيف ﷺ فيقول: «أيها الناس اتهموا الرأي فقد رأيتني يوم ابي جندل ولو استطيع ان أرد على رسول الله ﷺ أمره لرددت»(١١٤).

قال العلماء: والمصلحة المترتبة على إتمام هذا الصلح ما ظهر من ثمراته الباهرة وفوائده المتظاهرة التي كان عاقبتها فتح مكة وإسلام أهلها كلها، ودخول الناس في دين الله أفواجا، ذلك أنهم قبل الصلح لم يكونوا يختلطون بالمسلمين، ولا تتظاهر عندهم أمور النبي ﷺ كما هي، ولا يحلّون بمن يعلمهم بها مفصلة، فلما حصل صلح الحديبية اختلطوا بالمسلمين وجاءوا إلى المدينة، وذهب المسلمون إلى مكة، وحلوا بأهلهم وأصدقائهم وغيرهم ممن يستنصحونه، وسمعوا منهم أحوال النبي ﷺ مفصلة بجزيئاتها، ومعجزاته الظاهرة، وأعلام نبوته المتظاهرة، وحسن سيرته، وجميل طريقته، وعاينوا بأنفسهم كثيرا من ذلك، فما زلت نفوسهم إلى الإيمان حتى بادر خلق منهم إلى الإسلام قبل فتح مكة فاسلموا بين صلح الحديبية وفتح مكة، وازداد الآخرون ميلا إلى الإسلام، فلما كان يوم الفتح اسلموا كلهم، لما كان قد تمهد لهم من الميل، وكانت العرب ترقب قريش ينتظرون بإسلامهم إسلام قريش، فلما أسلمت قريش أسلمت العرب في البوادي(١١٥).

ففي صلح الحديبية رأينا النبي ﷺ يغلب المصالح الحقيقية والأساسية والمستقبلية على بعض الاعتبارات التي يتمسك بها بعض الناس، فقبل من الشروط ما يظن لأول وهلة ان فيه إجحافا بالجماعة المسلمة، أو رضا بالدون، ورضي ان تحذف البسملة المعهودة ويكتب بدلها باسمك اللهم، وان يمحى وصف الرسالة من عقد الصلح ويكتفي باسم محمد بن عبد الله[١١٦].

المطلب الثاني: مراعاة الواقع العسكري

معرفة الواقع العسكري وظروف الحرب، ومقادير القوة والضعف عند الطرفين أمر ضروري لتنزيل الحكم الشرعي من الإذن بالقتال أو الكف عنه بصورة صحيحة، فان الله لا يكلف نفسا إلا وسعها.

ومثال ذلك في السنة النبوية ان النبي ﷺ كان يريد معرفة الواقع العسكري بملابساته، وقد حصل ذلك في غزوة الخندق، فعن جابر ﷺ قال: قال النبي ﷺ: «**من يأتيني بخبر القوم يوم الأحزاب؟** قال الزبير: أنا، قال: **من يأتيني بخبر القوم يوم الأحزاب**، قال: الزبير: أنا، فقال النبي ﷺ: **إن لكل نبي حواريا وحواريّ الزبير**»[١١٧].

ففي الحديث معرفة النبي ﷺ بظروف القتال وملابساته، قال النووي: «وفي هذا الحديث انه ينبغي للإمام وأمير الجيش بعث الجواسيس والطلائع لكشف خبر العدو»[١١٨].

وقول النووي معادل للقول بضرورة وجود الاستخبارات العسكرية في عصرنا، والتي تهتم بالكشف عن خطط العدو وتسمّع أخباره.

هذا وقد كان النبي ﷺ أذا أراد غزوة ورّى بغيرها، وشرع بعث العيون إلى العدو، وقد بعث عينا ينظر عير أبي سفيان، وثبت انه بعث من يأتيه بمقدار جيش المشركين يوم بدر وغيره، وكان يأمر من يستطلع أخبار العدو ويقف في المواضع التي بينه وبينهم.

كما كان ﷺ يرتب الجيوش ويتخذ الرايات والألوية، فكان يأمر بعضا يقف في هذا المكان، وآخر في المكان الآخر، وقال للرماة يوم احد أنهم يقفون حيث عينه لهم، ولا يغادرون ذلك المكان ولو تخطّفه هو ومن معه الطير، وكل ذلك مدون في الكتب الموضوعة في السير والغزوات[١١٩].

المطلب الثالث: مراعاة الواقع الاقتصادي

ومثال ذلك ما روته عائشة رضي الله عنها قالت: «دف اهل أبيات من أهل البادية حضرة الاضحى زمن رسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ: **ادخروا ثلاثا ثم تصدقوا بما بقي، فلما كان بعد ذلك** قالوا: يا رسول الله ان الناس يتخذون الاسقية من ضحاياهم ويجملون منها الودك، فقال رسول الله ﷺ: **وما ذاك؟** قالوا: نهيت ان تؤكل لحوم الضحايا بعد ثلاث، فقال: **إنما نهيتكم من اجل الدافة التي دفت فكلوا وادخروا وتصدقوا**»[١٢٠].

ففي الحديث إن النبي ﷺ نهى الصحابة الكرام أن يحتفظوا بلحوم الأضاحي بعد ثلاثة أيام، وعليهم ان يتصدقوا بما بقي، ولم يكن ذلك حكما عاما أبديا، وإنما لان الدافة وهم ضعاف وفقراء الأعراب جاؤا إلى المدينة، فأراد بذل الطعام لهم، أي انه نظر إلى الواقع والظرف الاقتصادي الصعب الذي كان يعيشه هولاء الأعراب، فكان الحكم الشرعي المنزّل مقتضيا لهذا الظرف الاقتصادي، وبين لهم ذلك جواز ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث وعلل لهم ذلك في الحديث.

والسؤال المطروح انه وفقا للحديث هل يراعى الواقع الاقتصادي اذا توفرت نفس العلة في الحديث، وهي طروء الدافة على مدينة معينة، وهل الحكم منسوخ ام مرتفع لارتفاع علته، يجيبنا على ذلك القرطبي قائلا: «اعلم ان المرفوع بالنسخ لا يحكم به ابدا، والمرفوع لارتفاع علته يعود الحكم لعود العلة، فلو قدم على أهل بلدة ناس محتاجون في زمان الاضحى، ولم يكن عند أهل ذلك البلد سعة يسدون بها فاقتهم ألا الضحايا، لتعين عليهم الا يدخروها فوق ثلاث كما فعل النبي ﷺ»[١٢١].

وقد اختلف العلماء في دلالة الحديث، فقال قوم: يحرم إمساك لحوم الاضاحي والآكل منها بعد ثلاث وان حكم التحريم باق كما قاله علي وابن عمر.

وقال جماهير العلماء: يباح الأكل والإمساك بعد الثلاث، والنهي منسوخ بهذه الأحاديث المصرحة بالنسخ.

وقال بعضهم: ليس هو نسخا بل كان التحريم لعله فلما زالت زال.

وقيل: كان النهي الأول للكراهة لا للتحريم، قال هولاء: والكراهة باقية إلى اليوم ولكن لا يحرم[١٢٢].

وفقه المقاصد يتفق مع القول بعدم النسخ، وعود الحكم عند عود علته، وللامام منع الناس من الادخار للحوم الأضاحي اذا ما عادت علة مجيء اناس فقراء لبلد من بلد أخر، وكل ذلك مراعاة للواقع الاقتصادي وخاضع للسياسة الشرعية، اما حكم الادخار في الظروف الاعتيادية فهو باق على أصله في الإباحة.

المطلب الرابع: مراعاة الواقع النفسي

ومن ذلك مراعاة التدرج في إلقاء الأحكام الشرعية على المكلفين كي تتقبل نفوسهم التكاليف على أفضل حال، وتحريم الخمر في القرآن، ومراعاة التدرج فيه مثال مشهور على ذلك.

وأما في السنة النبوية، فعن ابن عباس: «أن رسول الله ﷺ لما بعث معاذا ﵁ إلى اليمن قال: **انك تقدم على قوم أهل كتاب، فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة الله، فإذا عرفوا الله فاخبرهم ان الله قد فرض عليهم خمس صلوات في يومهم وليلتهم، فإذا فعلوا فاخبرهم ان الله فرض عليهم زكاة من أموالهم وترد على فقرائهم، فإذا أطاعوا بها فخذ منهم، وتوق كرائهم أموال الناس**»(١٢٣).

فالحديث يدل على التدرج في إلقاء وتعليم الأحكام، فلا شيء قبل شهادة ان لا اله إلا الله وان محمد رسول الله، ثم بعد ذلك تعليم الصلاة ثم الزكاة، وحتى الزكاة هي ليست جباية بل هي تؤخذ من أغنيائهم لترد فيهم على فقرائهم، ويوصى بان لا يأخذ كرائم أموالهم لعزتها على أنفسهم.

ومن أمثلة مراعاة الواقع النفسي ما روته عائشة ﵂ عن النبي ﷺ قال: «**يا عائشة: لولا قومك حديث عهدهم-** قال ابن الزبير- **بكفر لنقضت الكعبة فجعلت لها بابين، باب يدخل الناس، وباب يخرجون**، ففعله ابن الزبير»(١٢٤).

فالنبي ﷺ ترك ما كان ينوي فعله لأجل حداثة أهل مكة في الدخول إلى الإسلام، وراعى العامل النفسي عندهم خشية ان يظنوا إن النبي ﷺ بدأ يغير ما عرفوه، لاسيما في الكعبة المشرفة، وقد ترجم البخاري للحديث قائلا: «باب من ترك الاختيار مخافة ان يقصر فهم الناس عنه، فيقعوا في اشد منه»(١٢٥).

ومن الأمثلة الاخرى ما قاله ابن مسعود ﷺ: «كان النبي ﷺ يتخولنا بالموعظة في الأيام، كراهة السآمة علينا»(١٢٦).

حيث ان من أساليب النبي ﷺ في التربية والتعليم اختيار الوقت المناسب والظرف المناسب، هكذا حتى ولو كان الواعظ رسول الله ﷺ، ذلك انه يراعي الظروف النفسية للسامعين، فيتحدث حيث يكون للحديث قابلية أفضل واستعداد أحسن لتلقي كلمات المتكلم وفهمها واستيعابها، وكثرة المواعظ المتتابعة قد لا تجدي بل قد تدعو للسآمة والملل.

انه ﷺ يراعي سنة التدرج الطبيعي، ويتطلب الإقناع الراسخ الثابت، ولو جاء بطيئا، يتماشى مع الايمان المتقلب غير الثابت ولو جاء اول الامر في طفرة عارمة(١٢٧).

ان الواقع هو الحال الذي عليه الناس بكل ما فيه من خير وشر وسلبيات وايجابيات، فهذا الواقع هو محل الدعوة وموضوع الرسالة، واصلاحه وتقويمه بشرع الله هو المقصد والهدف من النبوة ومن ورثة النبوة.

والحقيقة التي ما تزال غائبة عن كثير من الناس ان تطبيق الشريعة وتنزيلها على الواقع منوط بالاستطاعة والإمكان، وان تنزيلها يبدا مع الإنسان من حيث هو ومن خلال استطاعته، حيث يطبق من الأحكام ما يتوافق مع الاستطاعة، ويترقى شيئا فشيئا، وبذلك يكون قد نزل وطبق الإسلام الذي هو مكلف به في هذه المرحلة، لان الاحكام الخارجة عن استطاعته لا يكلف بها في هذه المرحلة(١٢٨).

ان مراعاة الواقع النفسي امر ضروري للتنزيل الصحيح للاحكام، فكم كانت بعض الفتاوى فاقدة لمحالها؟، وكم اورثت بعض الفتاوى العنت والحرج وتعذيب الناس بدل تهذيبهم لعدم ادراك أحوالهم واستطاعتهم؟، وبدل ان يثير الاقتداء والاقبال على هذا الدين كانت حاجزا نفسيا يحول دون التدين، ويؤدي إلى عكس حكمته التشريعية، وقد يكون ذلك عن حسن نية ورغبة في الخير، ولكن المشكلة كل المشكلة في غياب الفقه عن ادراك المحل، والشروط المطلوب توافرها في محل الحكم، ليحصل التكليف وينزل الحكم.(١٢٩)

المطلب الخامس: مراعاة الواقع الاجتماعي

ومثاله ما رواه ابو هريرة ﷺ قال: «كنا مع رسول الله ﷺ يوم الفتح، فجعل خالد بن الوليد ﷺ على المجنبة اليمنى، وجعل الزبير ﷺ على المجنبة اليسرى، وجعل ابا عبيدة على البيادقة وبطن الوادي، فقال: يا أبا هريرة ادع لي الأنصار فدعوتهم فجاؤوا يهرولون، فقال: **يا معشر الأنصار هل ترون اوباش قريش؟** قالوا: نعم قال: **انظروا اذا رأيتموهم غدا ان تحصدوهم حصدا، وأخفى بيده، ووضع يمينه على شماله**، وقال: موعدكم الصفا، قال: **فما اشرف يومئذ لهم احد الا اناموه**، قال: وصعد رسول الله ﷺ الصفا وجاءت الأنصار فاطافوا بالصفا، فجاء أبو سفيان فقال: يا رسول الله ابيدت خضراء قريش لا قريش بعد اليوم، قال أبو سفيان: قال رسول الله ﷺ: **من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، ومن ألقى السلاح فهو آمن، ومن أغلق بابه فهو آمن**، فقالت الانصار: اما الرجل فقد أخذته رأفة بعشيرته ورغبة في قريبه، ونزل الوحي على رسول الله ﷺ قال: **قلتم: اما الرجل فقد اخذته رأفة بعشيرته ورغبة في قريبه الا فما اسمي اذا؟** – ثلاث مرات- **أنا محمد عبد الله ورسوله، هاجرت إلى الله واليكم، فالمحيا محياكم، والممات مماتكم**، قالوا: والله ما قلنا الا ضنّا بالله ورسوله، قال: **فان الله ورسوله يصدقانكم ويعذرانكم**»(١٣٠).

وجه الدلالة في الحديث ان النبي ﷺ انزل الناس منازلهم، وراعى المكانة الاجتماعية عندما أرسل إلى الأنصار، وخصهم بوصيته ان يردوا أوباش قريش اذا هاجموهم، وما ذاك الا اعترافا بأنهم سنده ومعاونوه على فتح مكة وإعلاء دين الله.

وتقديرا لهم ورعاية لمكانتهم فانه تجاوز عما قالوه من ان النبي ﷺ أخذته رافة باقاربه وعشيرته- ولا يظن برسول الله ﷺ ذلك- وربما ظن الانصار انه ﷺ بعد فتح مكة سيرجع اليها، ويستقر بين اهله واقاربه، ويترك من آووه ونصروه، لكنه ﷺ يطمئنهم بانه معترف بفضلهم وجميلهم، وانه هاجر إلى الله واليهم ومحياه محياهم ومماته مماتهم، وان الله تعالى ورسوله يصدقانهم ويعذرانهم على ما بدر منهم.

وفي رواية اخرى عند مسلم: لا يأتيني الا أنصاري، ثم قال: فاطافوا، قال النووي: «انما حضهم لثقته بهم، ورفعا لمراتبهم، واظهارا لجلالتهم وخصوصيتهم»(١٣١).

ونفس الحال في الحديث في تعامله مع قريش ورموز قريش، فعندما امّن رسول الله ﷺ كل من دخل دار ابي سفيان ﷺ، وكل من القى السلاح، أو اغلق بابه، فانما اراد ان يحفظ

لقريش ماء وجهها، وان خضرائها لم تبد كما قال ابو سفيان، وقد خص ابو سفيان بالذكر لانه شيخ قريش ورمزها، وله من المكانة والمنزلة الاجتماعية ماله، فتقدير ابي سفيان تقدير لقريش، وانه ﷺ اذا اراد فتح مكة المشرفة فانه لم يات لينتقص من اقدار الناس ومقاماتهم ومنازلهم، بل كما يقول ﷺ في الحديث الذي يرويه أبو هريرة ﷺ: «**تجدون الناس معادن، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام اذا فقهوا، وتجدون خير الناس في هذا الشأن أشدهم له كراهية، وتجدون شر الناس ذا الوجهين الذي ياتي هؤلاء بوجه ويأتي هؤلاء بوجه**»(١٣٢).

قال النووي في الحديث: «وفيه تاليف أبي سفيان وإظهار لشرفه»(١٣٣).

المطلب السادس : مراعاة الواقع الثقافي

ومثال ذلك ما رواه انس بن مالك ﷺ قال: «كتب النبي ﷺ كتابا اراد ان يكتب فقيل له: انهم لا يقرأون كتابا الا مختوما، فاتخذ خاتما من فضة نقشه: محمد رسول الله، كأني انظر بياضه في يده»(١٣٤).

هذا الحديث مثال لمراعاة النبي ﷺ للواقع الثقافي للدول والشعوب والجماعات الإنسانية، فلكل دولة وشعب ومجموعة واقع ثقافي، وخصوصيات يفتخرون ويتميزون بها عن غيرهم، ومراعاة هذه الخصوصيات من الفقه في الدين، ما دامت لا تصادم نصا شرعيا، أو تؤدي إلى مفسدة متوقعة.

وسبب اتخاذه ﷺ الخاتم انه ﷺ أراد ان يكتب إلى الأعاجم، فقيل له أنهم لا يقراون كتابا الا مختوما، فاتخذ خاتما واستمر على لبس الخاتم إلى ان مات(١٣٥).

ان بعض الناس يرى ان على الداعية ان لا يقيم وزنا لاعتبارات المدعوين من الكفار ومشاعرهم وأمزجتهم، وان الداعية حينما يقيم وزنا لذلك أو يحسب له حسابا في دعوته وأسلوبه في مخاطبته يكون قد انهزم وانحرف بطريق الدعوة واخطا الطريق.

وهذا خطا في أسلوب الدعوة وضعف في فقه الداعية لدعوته، يرده فعل النبي ﷺ، ذلك انه لا يضره في دعوته ان يختم الكتاب مثلا ودينه لا يحرّم ذلك، والموجه لهم الخطاب لا يقرؤون الكتاب الا مختوما، إذن فليتخذ خاتما نقشه محمد رسول الله ويلبسه في يده(١٣٦).

ان الإسلام عندما يريد ان يعم فانه لا يريد الغاء التراث الثقافي عند الإفراد والجماعات والشعوب والدول، بل يراعي هذا التراث بما فيه، ويحترمه ويحاول الاستفادة منه اذا كان ضمن إطار التجارب الإنسانية، لكنه يحاول إلغاء كل ما من شانه الإخلال بالتصورات الصحيحة للخالق سبحانه وللدين الحق، وهو الغاء تثقيفي لا قسري اذ لا اكراه في الدين، كما انه يلغي كل ما يخل بالمحافظة على المقاصد الخمسة التي اتفقت عليها العقول والأديان، وما عدا ذلك فمراعاته من الفقه في الدين والسداد في الدعوة، والحكمة في ايصال كلمة الحق.

الخاتمة

بعد هذا العرض كانت أهم النتائج التي توصل إليها الباحث:

١. إن فقه الواقع هو معرفة الواقع بظروفه وتفاصيله.
٢. إن معرفة الواقع ضروري لتنزيل الحكم الشرعي بصورة صحيحة.
٣. من المهم الاستعانة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية لفهم الواقع.
٤. إن السنة النبوية راعت فقه الواقع على المستويين الفردي والجماعي.
٥. إن السنة راعت الواقع الفردي، فنوعت الإحكام وراعت الخصوصيات والواقع النفسي والثقافي والاجتماعي.
٦. إن السنة راعت واقع الجماعة، فراعت الواقع السياسي والعسكري والاقتصادي والنفسي والاجتماعي والثقافي.

الهوامش البحث

(١) لسان العرب ٨/ ٤٠٢.

(٢) ينظر: المعجم الوسيط ٢/ ١٠٥٠.

(٣) ينظر: المعجم الوسيط ٢/ ١٠٥١.

(٤) أشار إلى ذلك صاحب فقه الموازنات ولم يسمه ١٦٩.

(٥) إعلام الموقعين ٦٩/١.

(٦) أولويات الحركة الإسلامية ٣٠.

(٧) ينظر: خلافة الانسان بين الوحي والعقل ١٢٠.

٨(٨)ينظر: الاجتهاد المقاصدي ٦٨/٢.

(٩) ينظر: الطرق الحكمية ١٨/١.

(١٠) مجموع الفتاوى ٢٠٥/٢٠

(١١) الموافقات ٩٠/٤.

(١٢) الموافقات ٤٤/٣.

(١٣) إعلام الموقعين ٨٧/١، وينظر: اولويات الحركة الاسلامية ٣٠.

(١٤) إعلام الموقعين ١٧٥/٤.

(١٥) ينظر: تكوين الملكة الفقهية ٦٣ –٦٤.

(١٦) ينظر: المصدر السابق ١٢٣–١٢٧.

(١٧) ينظر: المصدر السابق ١٢٧.

(١٨) اصول الافتاء والاجتهاد ٦٨/٢.

(١٩) ينظر: المصدر السابق ٦٨/٢.

(٢٠) رسالة سؤال وجواب حول فقه الواقع ٣٢-٣٣، عن مشروعية فقه الواقع في التراث الاسلامي ٤٢–٤٣.

(٢١) ينظر: المصدر السابق ٤٧.

(٢٢) ينظر: فقه الموازنات ١٧٤– ١٧٦.

(٢٣) ينظر: فقه الواقع أصول ضوابط ٤٦–٥٣.

(٢٤) ينظر: المصدر السابق ٥٣–٦٢.

(٢٥) ينظر: المصدر السابق ٥٣–٦٢.

(٢٦) ينظر: الثقافة العربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة ٨٣.

(٢٧) ينظر: المصدر السابق ٨٣–٨٥.

(٢٨) تأملات في الواقع الإسلامي ٢٢، عن أدوات النظر الاجتهاد والمنشود ١٣٦.

(٢٩) أدوات النظر الاجتهادي المنشود ١٣٠–١٣١.

(٣٠) مشروعية فقه الواقع في التراث الإسلامي ٥٠.

[٣١] ينظر: أولويات الحركة الإسلامية ٣٠-٣١.

[٣٢] ينظر: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل ١١٧.

[٣٣] ينظر: المصدر السابق ١٢١-١٢٢.

[٣٤] ينظر: مقدمة كتاب في الاجتهاد التنزيلي لعمر عبيد ١٢-١٣.

[٣٥] ينظر: المستصفى ٢٨١/١.

[٣٦] ينظر: في الاجتهاد التنزيلي ٤٤.

[٣٧] إحكام الأحكام للامدي ٣٣٥/٣.

[٣٨] الاجتهاد التنزيلي ٥٠.

[٣٩] ينظر: السابق ٥٢.

[٤٠] ينظر : السابق ٥٦.

[٤١] ينظر: أعلام الموقعين ٦٩/١.

[٤٢] ينظر: فقه الموازنات ١٨١.

[٤٣] ينظر: في الاجتهاد التنزيلي ٤٢.

[٤٤] الموافقات د ٧٢/٢.

[٤٥] ينظر: فقه الموازنات ١٨٣.

[٤٦] المنثور في القواعد ٦٨/١.

[٤٧] الطرق الحكمية ٤/١.

[٤٨] رواه البخاري، كتاب الحج، باب فضل الحج المبرور، ٥٥٣/٢ (١٤٤٧)، ومسلم ١/ ٨٨ (٨٣).

[٤٩] رواه البخاري، كتاب الإيمان، باب إطعام الطعام من الإسلام، ١٣/١ (١٢)، ومسلم ٦٥/١ (٣٩)، وأبو داود ٣٥٠/٤ (٥١٩٤) ، والنسائي ١٠٧/٨ (٥٠٠٠)، وابن ماجه ١٠٨٣/٢ (٣٢٥٣)، واحمد ١٦٩/٢ (٦٥٨١).

[٥٠] رواه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب الجهاد والسير، ١٠٢٥/٣ (٢٦٣٠)، ومسلم ٨٩/١ (٨٥) ، والترمذي ٣١٠/٤ (١٨٩٨)، والنسائي ٢٩٢/١ (٦١١)، واحمد ٤١٨/١ (٣٩٧٣).

(٥١) شرح فتح القدير ٤٣٥/٥.

(٥٢) شرح مسلم للنووي ٧٩/٢.

(٥٣) رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان تفاضل الإسلام واي أموره أفضل ٦٥/١ ٠٤٠)، والبخاري ١٣/١ (١٠)، والنسائي ١٠٥/٨ (٤٩٩٦)، والدارمي ٣٨٨/٢ (٢٧١٦)، واحمد ١٨٧/٢ (٦٧٥٣).

(٥٤) رواه البخاري، كتاب فضائل القران، باب خيركم من تعلم القران وعلمه، ١٩١٩/٤ (٤٧٣٩)، وأبو داود ٧٠/٢ (١٤٥٢)، والترمذي ١٧٣/٥ (٢٩٠٧)، وابن ماجه ٧٦/١ (٢١١)، والدارمي ٥٢٩/٢ (٣٣٣٨)، واحمد ٥٧/١ (٤٠٥).

(٥٥) ينظر: شرح مسلم للنووي ٧٧/٢-٧٨.

(٥٦) المصدر السابق ٧٨/٢.

(٥٧) رواه البخاري عن أبي هريرة ﷺ، كتاب الأدب، باب الحذر من الغضب، ٢٢٦٧/٥ (٥٧٦٥)، والترمذي ٣٧١/٤ (٢٠٢٠)، واحمد ٣٦٢/٢ (٨٧٢٩).

(٥٨) رواه البخاري، كتاب الوصايا، باب إذا تصدق أو أوقف بعض ماله أو بعض رقيقه أو دوابه، ١٠١٣/٣ (٢٦٠٦)، وأبو داود ٢٤٠/٣ (٣٣١٧)، والنسائي ٢٢/٧ (٣٨٢٣)، واحمد ٤٥٤/٣ (١٥٨٠٨).

(٥٩) فتح الباري ٥٢٠/١٠ ونسبه للبيضاوي.

(٦٠) التمهيد ٢٥٠/٧.

(٦١) ينظر: الثمر الداني شرح رسالة القيرواني ٦٧٦/١، رسالة القيرواني ٥٤/١.

(٦٢) ينظر: تفسير القرطبي ٤١٨/٣، فتح الباري ٢٧٤/١١.

(٦٣) رواه البخاري، كتاب الشهادات، باب كيف يقبض العبد والمتاع، ٢/ ٩١٨(٢٤٦٠).

(٦٤) سنن أبي داود ٣١٣/٢ (٢٣٩١).

(٦٥) ينظر: شرح فتح القدير ٣٤٠/٢.

(٦٦) ينظر: عون المعبود ١٧/٧-١٨.

(٦٧) ينظر: شرح فتح القدير ٣٤٠/٢.

(٦٨) ينظر: عون المعبود ١٧/٧.

(٦٩) رواه البخاري، كتاب الحدود، باب الضرب بالجريد والنعال، ٦/ ٢٤٨٨ (٦٣٩٧).

(٧٠) ينظر: تبيين الحقائق ٣/ ١٩٨، الاستذكار٨/ ٩، شرح مختصر خليل ٨/ ١٠٨، الحاوي الكبير ١٣/ ٤١٢، المبدع ٩/ ١٠٣، الإنصاف للمرداوي ١٠/ ٢٢٩-٢٣٠، المحلى ١١/ ١١٨، نيل الاوطار ٣١٧/٧.

(٧١) ينظر: السيل الجرار ٣٤٧/٤.

(٧٢) المصدر السابق ٣٤٧/٤.

(٧٣) رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة، ١٤٥٧/٣ (١٨٢٦) وأبو داود ١١٤/٣ (٢٨٦٨)، والنسائي ٣٦٦٧/٦) ، واحمد ١٨٠/٥ (٢١٦٠٣).

(٧٤) شرح مسلم للنووي ٢١٠/١٢-٢١١.

(٧٥) السيل الجرار ٢٦٩/٤.

(٧٦) ينظر: مجموع الفتاوى ١١٩/١٩.

(٧٧) ينظر: المصدر نفسه ١١٩/١٩.

(٧٨) ينظر: أعلام الموقعين ١٠٦/١.

(٧٩) ينظر: السابق ١٠٦/١.

(٨٠) رواه البخاري، كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوما دون قوم كراهية أن لا يفهموا، ٥٩/١ (١٢٨)، ومسلم ٦١/١(٣٢)، واحمد ٢٣٠/٥ (٢٢٠٦٢).

(٨١) فتح الباري ٢٢٦/١.

(٨٢) ينظر: الموافقات ١٨٩/٤.

(٨٣) ينظر: فتح الباري ٢٢٧/١.

(٨٤) رواه البخاري، كتاب الزكاة، باب الزكاة على الزوج والأيتام في الحجر، ٥٣٣/٢ (١٣٩٧)، ومسلم ٦٩٤/٢ (١٠٠٠).

(٨٥) ينظر: منار السبيل ٢٠٥/١، تفسير القرطبي ١٩٠/٨، المغني ٤٦٨/٢، المجموع ٢٣٠/٦ فتح الباري ٣٣٠/٣، نيل الاوطار ٢٤٦/٤.

(٨٦) رواه البخاري، كتاب الجنائز، باب زيارة القبور، ٤٣٠/١ (١٢٢٣)، ومسلم ٦٣٧/٢ (٩٢٦)، وأبو داود ١٩٢/٣ (٣١٢٤)، واحمد ١٤٣/٣ (١٢٤٨٠).

(٨٧) تفسير القرطبي ١٧٤/٢، وينظر: إعانة الطالبين ١٤٧/٢، حاشية البجيرمي ٥٠٠/١.

(٨٨) فتح الباري ١٥٠/٣.

(٨٩) ينظر: السابق ١٥٠/٣.

(٩٠) رواه البخاري، كتاب المغازي، باب فضل من شهد بدرا، ١٤٦٣/٤ (٣٧٦٢) ، ومسلم ١٩٤١/٤ (٢٤٩٤)، وابو داود ٤٧/٣ (٢٦٥٠)، والترمذي ٤٠٩/٥ (٣٣٠٥)، واحمد ٧٩/١ (٦٠٠). وأما غريب الحديث: روضة خاخ: هي موضع بين الحرمين بقرب حمراء الأسد من المدينة، ينظر: معجم البلدان ٣٣٥/٢.

(٩١) ينظر: تفسير القرطبي ٥٢/١٨، مجموع الفتاوى ٦٨/٣٥.

(٩٢) ينظر: الأم ٢٥٠/٤.

(٩٣) ينظر: السابق ٢٥٠/٤.

(٩٤) رواه البخاري، كتاب الإيمان، باب إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة وكان على الاستسلام أو الخوف، ١٨/١(٢٧)، ومسلم، من القتل لقوله تعالى ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾، فاذا كان على الحقيقة فهو على قوله جل ذكره: أن الدين عند الله الإسلام. وأبو داود ٢٢٠/٤ (٤٦٨٣).

(٩٥) ينظر: فتح الباري ٨٠/١.

(٩٦) رواه البخاري، كتاب الادب، باب رحمة الناس والبهائم، ١٢٣٨/٥ (٥٦٦٤) وأبو داود ٢٣٣/١ (٨٨٢)، والترمذي ٢٧٥/١ (١٤٧)، والنسائي ١٤/٣ (١٢١٦)، وابن ماجه ١٧٦/١ (٥٢٩)، واحمد ٢٨٣/٢ (٧٧٨٩).

(٩٧) رواه البخاري، كتاب الوضوء، باب صب الماء على البول في المسجد، ٨٩/١ (٢١٧).

(٩٨) رواه مسلم، ١/ ٢٣٦، ٢٨٥.

(٩٩) ينظر: المبدع ٥١٤/١، مجموع الفتاوى ١٦٢/٢١.

(١٠٠) ينظر: شرح الزرقاني ١٩٠/١، فتح الباري ٣٢٣/١.

(١٠١) ينظر: شرح الزرقاني ١٩١/١.

(١٠٢) ينظر: فتح الباري ٣٢٥/١.

(١٠٣) رواه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب إذا نزل العدد على حكم رجل، ٣/١١٠ (٢٨٧٨)، ومسلم ٣/١٣٨٨ (١٧٦٨)، وابو داود ٤/٣٥٥ (٥٢١٥)، واحمد ٣/٢٢ (١١١٨٤).

(١٠٤) فتح الباري ١١/٤٩.

(١٠٥) فتح الباري ١١/٤٩.

(١٠٦) رواه الترمذي وقال: هذا حديث حسن، كتاب الأدب، باب ما جاء في كراهية قيام الرجل للرجل، ٥/٩٠ (٢٧٥٥)، وأبو داود ٤/٣٥٨ (٥٢٢٩)، واحمد ٤/١٠٠ (١٦٩٦٢).

(١٠٧) فتح الباري ١١/٤٩.

(١٠٨) المصدر السابق ١١/٤٩.

(١٠٩) ينظر: تفسير القرطبي ٩/٢٦٥.

(١١٠) ينظر: المصدر السابق ٩/٢٦٥.

(١١١) ينظر: المصدر السابق ٩/٢٦٥.

(١١٢) رواه البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة الحديبية، ٤/١٥٣٢(٣٩٤٥).

(١١٣) ينظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٦٠.

(١١٤) رواه البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة الحديبية، ٤/١٥٣٤ (٣٩٥٣)، ومسلم ٣/١٤١١(١٧٨٥)، واحمد ٣/٤٨٥ (١٦٠١٧).

(١١٥) ينظر: شرح مسلم للنووي ١٢/١٤٠.

(١١٦) ينظر: أولويات الحركة الإسلامية ٣١.

(١١٧) رواه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب فضل الطليعة، ٣/١٠٤٦ (٢٦٩١)، ومسلم ٤/١٨٧٩(٢٤١٥)، والترمذي ٥/٦٤٦ (٣٧٤٥)، وابن ماجه ١/٤٥ (١٢٢) واحمد ٣/٣٦٥ (١٤٩٧٨). وأما غريب الحديث: الحواري: المستخلص نفسه في نصرة من تحق نصرته بما كان من إيثاره على نفسه، ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف ١/٢٩٩.

(١١٨) ينظر: شرح مسلم للنووي ١٢/١٤٦.

(١١٩) ينظر: الدراري المضية ١/٤٨٤– ٤٨٥.

(١٢٠) رواه مسلم، ٣/١٥٦١(١٩٧١).

(١٢١) تفسير القرطبي ٤٨/١٢.

(١٢٢) ينظر: شرح مسلم للنووي ١٢٩/١٣، المهذب ٢٤٠/١، حلية العلماء ٣٣٠/٣، الأم ١٥٠/١، بدائع الصنائع ٨١/٥، التمهيد ٢٠٧/١٧، فتح الباري ٢٧/١٠ شرح الزرقاني ٩٩/٣.

(١٢٣) رواه البخاري، كتب الزكاة، باب لا تؤخذ كرائم أموال الناس في الصدقة، ٥٢٩/٢ (١٣٨٩)، ومسلم ٥١/١ (١٩).

(١٢٤) رواه البخاري، كتاب العلم ، باب من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس، ٥٩/١ (١٢٦) ومسلم ٩٧٠/٢ (١٣٣٣)، الترمذي ١٤٢/٥(٢٨٥٥).

(١٢٥) ينظر: صحيح البخاري ٥٩/١.

(١٢٦) رواه البخاري، كتاب العلم، باب ما كان النبي يتخولهم بالموعظة والعلم كي لا ينفروا، ٣٨/١ (٦٨)، ومسلم ٢١٧٣/٤ (٢٨٢١)، واحمد ٤٢٧/١ (٤٠٦٠).

(١٢٧) ينظر: دعوة إلى السنة ١١٧-١١٨.

(١٢٨) ينظر: فقه الواقع أصول وضوابط ٣١-٣٢، الاجتهاد التنزيلي مقدمة د.عمر عبيد حسنه له ١١.

(١٢٩) ينظر: فقه الواقع أصول وضوابط ٢٩.

(١٣٠) رواه مسلم، كتب الجهاد والسير، باب فتح مكة، ١٤٠٥/٣ (١٧٨٠) واحمد ٥٣٨/٢ (١٠٩٦١). وأما غريب الحديث: البيادقة: هم الرجّالة، ينظر: غريب الحديث لابن الجوزي ٩٦/١. والاوباش: الاخلاط والسّفلة، ينظر: القاموس المحيط ٧٨/١. وخضراء قريش: أي دهمائهم وسوادهم وكثرتهم والعرب تطلق الخضرة على السواد، ينظر: لسان العرب ٢٤٥/٤ ، النهاية ٤٢/٢ ، غريب ابن قتيبة ٢٩٣/٢. وضنا: أي بخلا وإمساكا بالله ورسوله مرشحا ان يشاركنا فيه غيرنا والظن: ما تختصه لمكانة منك وموقعه عندك.ينظر: النهاية ١٠٤/٣، المصباح المنير ٣٦٥/٢.

(١٣١) شرح مسلم للنووي ١٢٧/١٢.

(١٣٢) رواه البخاري، كتاب المناقب، باب قول الله تعالى: يايها الناس إنا خلقناكم من ذكر وانثى، ١٢٨٨/٣ (٣٣٠٤)، ومسلم ١٩٥٨/٤ (٢٥٢٦)، واحمد ٥٢٤/٢ (١٠٨٠١).

(١٣٣) شرح مسلم للنووي ١٢/١٢٧.

(١٣٤) رواه البخاري، كتاب العلم، باب ما يذكر في المنادلة وكتاب أهل العلم بالعلم إلى البلدان، ١/٣٦ (٦٥)، ومسلم ٣/١٦٥٧ (٢٠٩٢)، وأبو داود ٤/٨٨ (٤٢١٤)، والترمذي ٥/٦٩ (٢٧١٨)، والنسائي ٨/١٧٤ (٥٢٠١)، وابن ماجه ٢/١٢٠١ (٣٦٤١)، واحمد ٣/١٦٨ (١٢٧٤٣).

(١٣٥) حاشية العدوي ٢/٥٨٨.

(١٣٦) ينظر: دعوة إلى السنة ١٢٣.

قائمة المصادر والمراجع

١. الاجتهاد المقاصدي، د.نور الدين بن مختار الخادمي، كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، العدد ٦٦، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

٢. إحكام الأحكام، أبو الحسن علي بن محمد الامدي، ت٦٣١هـ، تحقيق: د.سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.

٣. أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع والمعاصر، د. قطب مصطفى سانو، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

٤. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م، ط١، تحقيق: سالم محمد عطا- محمد علي معوض.

٥. أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي في نظريات فقه الدعوة الإسلامية، عبد المنعم صالح العلي العزي، دار المحراب، كندا، ط٢، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٦. إعانة الطالبين، أبو بكر السيد البكري بن السيد محمد شطا الدمياطي، دار الفكر، بيروت.

٧. إعلام الموقعين، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية الدمشقي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ت٧٥١هـ، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م.

٨. الأم، أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، ت٢٠٤هـ، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٣٩٣هـ.
٩. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام احمد، علي بن سليمان المرداوي أبو الحسن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد حامد الفقي.
١٠. أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة.
١١. بدائع الصنائع، علاء الدين الكاساني، ت ٥٨٧ هـ، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٩٨٢م.
١٢. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي، دار الكتب الاسلامي، القاهرة، ١٣١٣هـ.
١٣. تفسير القرطبي، أبو عبد الله محمد بن احمد بن أبي بكر بن فرج القرطبي، ت ٦٧١هـ، تحقيق: احمد عبد العليم البردوني، دار الشعب، القاهرة، ط٢، ١٣٧٢ هـ.
١٤. تكوين الملكة الفقهية، ا.د محمد شبير عثمان، كتاب الأمة، قطر، عدد ٧٢، ١٤٢٠هـ.
١٥. التمهيد، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، ت٤٦٣ هـ، تحقيق: مصطفى بن احمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٣٨٧ هـ.
١٦. الثقافة العربية الإسلامية، د.يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.
١٧. الثمر الداني شرح رسالة القيرواني، صالح عبد السميع الابي الأزهري، المكتبة الثقافية، بيروت.
١٨. حاشية البجيرمي، سليمان بن عمر بن محمد البجيرمي، المكتبة الإسلامية، ديار بكر- تركيا.
١٩. حاشية العدوي، علي الصعيدي العدوي المالكي، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ.

٢٠. الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي، علي بن محمد بن حبيب الماوردي الشافعي البصري، دار الكتب العلمية، بيروت، ١١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، ط١، تحقيق: علي محمد معوض- عادل احمد عبد الموجود.
٢١. حلية العلماء، محمد بن احمد الشاشي القفال، ت ٥٠٧ هـ، تحقيق: د.ياسين احمد إبراهيم درادكة، مؤسسة الرسالة- دار الارقم، بيروت- عمان، ط ١، ١٤٠٠ هـ.
٢٢. حول مشروعية فقه الواقع في التراث الإسلامي، رحمة معتز، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.
٢٣. خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، د.عبد المجيد النجار، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٢، ١٤١٣ هـ/١٩٩٣م.
٢٤. الدراري المضية، محمد بن علي الشوكاني، ت١٢٥٠هـ، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٧هـ /١٩٨٧م.
٢٥. دعوة إلى السنة، د. عبد الله ضيف الله الرحيلي، ط٢، ١٤١٩هـ /١٩٩٨م.
٢٦. رسالة القيرواني، أبو محمد عبد الله بن ابي زيد القيرواني، ت ٣٨٦ هـ، دار الفكر، بيروت.
٢٧. سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، ت٢٧٩هـ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.
٢٨. سنن أبي داود سليمان بن الاشعث السجستاني الازدي، ت٢٧٥هـ، تحقيق:محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر.
٢٩. سنن الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي السلمي، ت ٢٧٩هـ، تحقيق: احمد محمد شاكر واخرون، دار أحياء التراث العربي، بيروت.
٣٠. سنن الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، ت ٢٥٥ هـ، تحقيق: فواز احمد زمرلي- خالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.
٣١. سنن النسائي، أبو عبد الرحمن احمد بن شعيب النسائي، ت٣٠٣هـ، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط ٢، ١٤٠٦هـ /١٩٨٦م.

٣٢. السيل الجرار، محمد بن علي الشوكاني، ت ١٢٥٠ هـ، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٥ هـ.
٣٣. شرح الزرقاني، محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، ١١٢٢هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١١هـ.
٣٤. شرح صحيح مسلم، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، ت ٦٧٦ هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٢، ١٣٩٢هـ.
٣٥. شرح فتح القدير، محمد بن عبد الواحد السيواسي، ت٦٨١هـ، دار الفكر، بيروت، ط٢.
٣٦. شرح مختصر خليل، الخرشي، دار الفكر، بيروت.
٣٧. صحيح البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، ت٢٥٦هـ، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
٣٨. صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بم الحجاج القشيري النيسابوري، ت٢٦١هـ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٣٩. الطرق الحكمية، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، ت٧٥١هـ، تحقيق: د.محمد جميل غازي، مطبعة المدني، القاهرة.
٤٠. عون المعبود، محمد شمس الحق العظيم آبادي أبو الطيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٤١٥هـ.
٤١. غريب الحديث، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، ت٢٧٦هـ، تحقيق: د.عبد الله الجبوري، مطبعة العاني، بغداد، ط١، ١٣٩٧هـ.
٤٢. فتح الباري، أبو الفضل احمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت٨٥٢هـ، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت.
٤٣. فقه الواقع أصول وضوابط، احمد بوعود، كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، عدد ٧٥، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
٤٤. في الاجتهاد التنزيلي، د.بشير بن مولود جحيش، كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، عدد ٩٣، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٤٥. القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروز ابادي، ت ٨١٧ هـ، تحقيق: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، لبنان، ط٢، ١٣٩٩هـ.
٤٦. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الافريقي المصري، ت٧١١هـ، دار صادر، بيروت، ط١.
٤٧. المبدع في شرح المقنع، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح الحنبلي ابو اسحاق،المكتب افسلامي، بيروت، ١٤٠٠هـ.
٤٨. المجموع، محيي الدين يحيى بن شرف النووي، ت٦٧٦هـ، تحقيق: محمود مطرحي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٧ هـ/١٩٩٦م.
٤٩. مجموع الفتاوى، أبو العباس احمد عبد الحليم بن تيمية الحراني، ت٧٢٨هـ، تحقيق: عبد الرحمن محمد قاسم العاصمي النجدي، مكتبة ابن تيمية.
٥٠. المحلى، علي بن احمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لجنة إحياء التراث العربي.
٥١. المستصفى، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، ت٥٠٥هـ، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.
٥٢. المسند، احمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، ت٢٤١هـ، مؤسسة قرطبة، مصر.
٥٣. المصباح المنير، احمد بن محمد علي المقري الفيومي، ت٧٧٠هـ، تحقيق: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العلمية، بيروت، ط٢، ١٣٩٩هـ.
٥٤. معجم البلدان، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي، ت٦٢٦هـ، تحقيق: محمود خاطر، دار الفكر، بيروت، طبعة جديدة، ١٤١٥ هـ/١٩٩٥م.
٥٥. المعجم الوسيط، ابراهيم مصطفى و احمد الزيات و حامد عبد القادر و محمد النجار، دار الدعوة، ت مجمع اللغة العربية.
٥٦. المغني، أبو محمد عبد الله بن احمد بن قدامة المقدسي، ٦٢٠هـ، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
٥٧. المنثور، أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، ت٧٩٤ هـ، تحقيق: د. تيسير فائق محمود، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط٢، ١٤٠٥هـ.

٥٨. المهذب، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، دار الفكر، بيروت.

٥٩. الموافقات، إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، ت٧٩٠هـ، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت.

٦٠. النهاية في غريب الحديث والأثر، أبو السعادات المبارك بن محمد بن الأثير الجزري، ت ٦٠٦ هـ، تحقيق: طاهر احمد الزاوي، محمد محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، ط١، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

٦١. نيل الاوطار شرح منتقى الأخبار، محمد بن علي الشوكاني، ت١٢٥٠هـ، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م.

الديمقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر

م.م. زياد جهاد حمد

كلية الشريعة والقانون

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد...

يشغل موضوع الديمقراطية بأسسها الفكرية وخلفيتها التاريخية ومقومات وجودها موضوع اهتمام المفكرين الإسلاميين المعاصرين وخصوصا في العقدين الأخيرين من القرن العشرين وحتى يومنا الحاضر، حيث مثلت الديمقراطية تحدياِ فكريا وعمليا دأب الغرب وخصوصا الولايات المتحدة الأمريكية على شحذ أسلحتهم وفرض هيمنتهم الفكرية والعلمية والسياسية والاقتصادية والتقنية والعسكرية على بلدان العالم الثالث وبضمنها الدول العربية والإسلامية، فالنظام السياسي الليبرالي المعاصر من وجهة نظر غربية هو النظام الأمثل الذي يضمن الحياة الكريمة ويحافظ على حقوق الإنسان ويحقق أهداف المجتمع، إن الطروحات الجديدة من (نهاية التأريخ) للمفكر فرانسيس فوكوياما و(صدام الحضارات) لصموئيل هانتغتون وانتصار الديمقراطية هي طروحات تبنتها الولايات المتحدة بعد انتصارها في الحرب الباردة على الاتحاد السوفيتي السابق والتي امتلكت حجية أكبر في ظل ما يسمى بـ(النظام الدولي الجديد) الذي قدم الديمقراطية والتعددية ومستلزماتها الاقتصادية عنواناً، وأستند في ذلك إلى تعريفات فكرية متعددة. أن الطروحات الفكرية الأمريكية بالتحديد واجهت وما تزال معارضة فكرية في أغلب دول العالم ومن ضمنها منطقتنا العربية والإسلامية، بينما بعض المفكرين والحركات الإسلامية أخذت الديمقراطية كآلية للعمل السياسي، حيث يتفق المفكرون الإسلاميون على أن الديمقراطية في مضمونها وأسسها الفكرية تختلف عن تعاليم الإسلام، ومع ذلك فأنهم يختلفون في درجات الرفض والتأييد بين الإسلام والديمقراطية.

فرضية البحث

ينطلق البحث من فرضية مفادها «أن هناك طروحات غربية لعل أبرزها أطروحة الديمقراطية ووقف المفكرون الإسلاميون موقفاً متبايناً منها, فوقف قسم من المفكرين

الإسلاميين موقفاًً معارض متخذاً مبررات لرفضها, وفريق لجأ إلى التوفيق بين الديمقراطية والإسلام».

منهجية البحث

ولقد اعتمد البحث المنهج التحليلي من خلال متابعة كتابات المفكرين الإسلاميين المعاصرين وتحليلها للوصول إلى مضامينها الدقيقة, كما تم استخدام المنهج المقارن من خلال مقارنة بين الطروحات والمنهج ألتأريخي بعض الأحيان لضرورات الدراسة.

هيكلية البحث

إن الحديث عن هذا الموضوع انقسم في مبحثين تطرق المبحث الأول إلى أفكار وأراء الاتجاه المناوئ للديمقراطية، بينما يتناول المبحث الثاني أفكار وأراء الاتجاه المتضامن مع الديمقراطية ثم الخاتمة وقائمة المصادر.

أهمية البحث

تأتي أهمية البحث من كون دراسة الديمقراطية وتحديد موقف الفكر الإسلامي منها طبقاً لرؤية المفكرين الإسلاميين المعاصرين يعد ضرورة شرعية هامة, وأن حقل الفكر السياسي يحتاج لمثل هكذا دراسة لرفد طلبتنا الأعزاء بالمواقف الفكرية الإسلامية من المفاهيم الغربية وخصوصاً الديمقراطية لأن لو فقه المسلمون ماذا تعني السياسة ومزاولة العمل السياسي من فوائد جمة لكفوا أنفسهم وأمتهم الكثير من تلك الشرور المترتبة على ترك الميدان خالياً أمام كل ظالم ومفسد وعابث، فالسياسة لا تنفك عن حياة أي مجتمع أو أمة.. فأما أن ينهض لمسؤولية هذا الأمر الصالحون المصلحون، وأما يتركوا الساحة لغيرهم.. فيكونوا بهذا قد قبلوا لأنفسهم العيش في ظل حكومات وقيادات تتدخل في حياتهم غير مهتدية بهدي الله عز وجل.

الديمقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر

تشغل قضية الديمقراطية المفكرين السياسيين وخصوصاً المفكرين الإسلاميين المعاصرين في العالم العربي والإسلامي منذ فجر النهضة العربية المعاصر، ومع ذلك فأنهم يختلفون- المفكرون الإسلاميون- في درجات الرفض والتوفيق بين الجانبين ويبرز في هذا المجال اتجاهين فانبرى اتجاهين فكريين إسلاميين: يؤكد الاتجاه الأول نقاط الأختلاف بين الإسلام والديمقراطية، بينما يسعى الاتجاه الثاني للبحث عن مجالات الاتفاق والتقارب بينهما، وكلا الاتجاهين نظرا إلى الديمقراطية كل من وجهة نظره مستنداً إلى أدلة من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة والاجتهاد.

المبحث الأول
الأتجاه المناوئ للديمقراطية

إن رأي المناوئيين والرافضين لفكرة الديمقراطية والمانعين للدخول في البرلمانات والمشاركة فيها بدعوى آن هذا النظام نظام جاهلي يسن القوانين الوضعية، ولا يحكم بشريعة الإسلام ويحارب الدعاة ويتطاول على الدين. فالمشاركة في هذه المجالس صفتها حرام شرعاً ويستدلون لذلك بأدلة من القرآن الكريم وأدلة اجتهادية، فالأدلة من القرآن الكريم كثيرة منها قَالَ تَعَالَى: ﴿ أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٥٠﴾ ﴾[١] وكذلك قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾ ﴾[٢] وكذلك قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾ ﴾[٣] وكذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَرْكَنُوٓا۟ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ ﴾[٤] فمضمون هذه الآية تحذر من الركون إلى الذين ظلموا وفي المشاركة في الحكم ركون إليهم ومجاراة لهم، ومداهنة ومساندة ووقوع في موالاتهم. أما بالنسبة لاجتهادات أنصار هذا التيار فيقولون أن الدخول إلى هذه المجالس النيابية يتطلب من النواب الداخلين أداء قسم المحافظة على الدستور والنظام، والدستور والنظام مخالفان إلى التشريع الإسلامي وأن هذه المشاركة في البرلمانات يكون فيها طاعة الذين كرهوا ما أنزل الله عز وجل وخصوصاً العلمانيين والملاحدة والشيوعيين، وأن هذه المشاركة توقع المسلم المشارك

في تناقض كبير لأنه مطالب أن يسعى إلى إنكار هذا الحكم، وأن يجاهد من أجل أقامة حكم الله، فكيف يكون مقيماً للحكم بغير ما انزل الله عز وجل؟[٥].

ويرى عدد من المفكرين[٦] أن الديمقراطية ليست مجرد طريقة حكم, أنما تتعدى ذلك إلى أن تصبغ الحياة بالصبغة العلمانية. وهذه المسألة هي أساس الرفض عند هذه فئة من المفكرين حيث يعتبر محمود الخالدي الديمقراطية هي ذلك الوصف الصحيح للنظام الديمقراطي الذي يعبر عن فصل الدين عن الحياة وهو– النظام الديمقراطي– القاعدة الفكرية التي عليها يبنى مفهومه الذي يتمثل في الإصرار على أن السيادة للشعب... فالحاكمية والسيادة وإصدار الأحكام, إنما هي للعقل, لا لشرع[٧].

إلا أن تحولاً طرأ على هذه النزعة بعد الحرب العالمية الأولى، وخاصة بعد الإعلان رسمياً عن سقوط نظام الخلافة الإسلامية عام ١٩٢٤، ذلك الحدث الذي فجع به المسلمون في مشارق الأرض ومغاربها بالرغم من أن كثيرين منهم تكبدوا كثيرا من المعاناة في أواخر عهد الدولة العثمانية بسبب استشراء الفساد وانتشار المظالم. فرغم كل ذلك كانت الخلافة الإسلامية تراثا تنظيمياً ارتبط بمشاعر المسلمين لقرون طويلة، وكانت رمزاً لوحدتهم ودرعاً لدينهم وكيانهم الدولي[٨]. وإثر سقوط الخلافة، لم يعد التحدي الذي يواجه المسلمين هو الاستبداد، بل ضياع رمز الوحدة الإسلامية التي كان الإصلاحيون يبذلون كل ما في وسعهم لإصلاحه والحفاظ عليه من الزوال. في تلك الحقبة، تحولت النظرة إلى الديمقراطيات الأوروبية التي طالما أعجب بها الإصلاحيون، فأصبحت السمة الغالبة عليها أنها قوى إمبريالية مزقت الخلافة وتقاسمت تركتها وتداعت على المسلمين كما تداعى الأكلة على قصعتها. وأصبح مصدر الخطر هو مخطط التغريب الذي بذل فيه المستعمرون جل جهدهم، والذي ما اقتصر على سلب الخيرات وشل الإرادات بل بات يهدد هوية الأمة المستمدة من عقيدتها ولغتها. وبذلك تبدلت الأولويات وأصبح رأس الأمر هو الكفاح لتحرير ديار العروبة والإسلام وحماية الثقافة من الطمس والتبديل، وتحولت دعوة الإصلاح السياسي إلى دعوة للتجديد. ولعل أبرز مظاهر هذا الموقف ما مثلته جماعة الإخوان المسلمين في مصر التي تأسست عام ١٩٢٨ كرد فعل على إسقاط الخلافة، كما ورد على لسان مصطفى مشهور، المرشد الخامس للجماعة، والذي أكد أن حسن البنا، مؤسس الجماعة ومرشدها الأول، قام ليعلن أن إعادة الخلافة فرض عين على كل مسلم ومسلمة[٩]. وكان حسن البنا

قد وجه رسالة إلى رؤساء وملوك الدول الإسلامية في حزيران (يونيو) ١٩٤٧م طالبهم فيها بتحمل مسؤولياتهم والقيام بمهمة خدمة الأمة، وهي المهمة التي قال إنها تنقسم إلى شقين: الأول تخليص الأمة من القيود السياسية حتى تنال حريتها ويرجع إليها ما فقدت من استقلالها وسيادتها، والثاني بناؤها من جديد لتسلك طريقها بين الأمم وتنافس غيرها في درجات الكمال الاجتماعي[١٠]. لم يكن حسن البنا منظراً سياسياً بقدر ما كان زعيماً وطنياً ملهماً استحوذ على اهتمامه استنفار الأمة ضد الاستعمار والتنبيه إلى آثاره السلبية على المجتمع. ودعا البنا إلى استعادة الحكم الإسلامي على قواعد ثلاث هي مسؤولية الحاكم ووحدة الأمة واحترام إرادتها[١١].

وفي معرض تحليله لأسباب النجاح الأوروبي، رأى البنا حتمية انهيار الحضارة الغربية بسبب ما تفشى فيها من ضعف الأخلاق والربا واضطراب النظم السياسية. كما اعتبر الأحزاب السياسية أحد العوامل المؤذنة بأفول نجم أوروبا[١٢]. ومع أن البنا ترشح للانتخابات النيابية في مصر مرتين، ورغم حرصه على التأكيد على أن النظام البرلماني والدستوري ينسجم من حيث المبدأ مع نظام الحكم الإسلامي، إلا أنه كان يعارض التعددية الحزبية، ويرى أن الأحزاب السياسية تهدد الوحدة الإسلامية، التي اعتبرها أساسية لاستعادة نظام الخلافة. وفي ذلك قال البنا: «لقد انعقد الإجماع على أن الأحزاب المصرية هي سيئة الكبرى لهذا الوطن، وهي أساس الفساد الاجتماعي الذي نصطلي بناره الآن، وأنها ليست أحزاباً حقيقية بالمعنى الذي تعرف به الأحزاب في أي بلد من بلاد الدنيا، فهي ليست أكثر من سلسلة انشقاقات أحدثتها خلافات شخصية بين نفر من أبناء هذه الأمة اقتضت الظروف في يوم ما أن يتحدثوا باسمها وأن يطالبوا بحقوقها القومية... ولا مناص بعد الآن من أن تحل هذه الأحزاب جميعاً، وتجمع قوى الأمة في حزب واحد يعمل لاستكمال استقلالها وحريتها، ويضع صول الإصلاح الداخلي العام...»[١٣].

رغم تأثر سيد قطب بفكر المودودي حول قضية الجاهلية، إلا أنه خالفه فيما يتعلق بالديمقراطية. فقد كان المودودي يرى أن الإسلام بإرسائه مبدأ الشورى دين ديمقراطي، ولذلك فقد دعا- رغم تحفظه على الممارسة الغربية للديمقراطية الليبرالية- إلى إعطاء الديمقراطية فرصة لتتكيف وتنجح في البلدان الإسلامية[١٤].

أما سيد قطب فاتخذ موقفاً حازماً ضد أي محاولة للتوفيق بين الإسلام والديمقراطية، وعارض بشدة وصف الإسلام بأنه ديمقراطي، ودعا إلى دكتاتورية عادلة تضمن الحريات السياسية للصالحين فقط. وكان يتساءل إذا كان نظام الحكم الديمقراطي قد أفلس في الغرب، فلماذا نستورده نحن في الشرق؟ مما لاشك فيه أن سيد قطب ومن تأثر بفكره انطلقوا في معالجتهم لموضوع الديمقراطية من موقع مناهض للغرب، ولا يخفى أن خطاباتهم لا تبدى أدنى اهتمام بأصل أو طبيعة أو تطور أو حتى تنوع الفكرة أو الممارسة الديمقراطية، وإنما يغلب عليها التنديد بسياسات ومسالك الحكومات الديمقراطية في الغرب التي كابد العرب والمسلمون بسبب سياساتها الخارجية وبسبب عدوانها على شعوب الأرض، وبالتالي فإن الموقف المناوئ للديمقراطية لا يعدو كونه رد فعل(١٥). في نفس الوقت، وفيما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، استمر منتسبو التيار الليبرالي في العالم العربي، كأسلافهم من رواد العلمنة في القرن التاسع عشر في الدعوة إلى التغريب، ونادوا بصياغة دساتير وأنظمة قانونية حديثة تحاكي التجربة الأوروبية في استبعاد الدين من شؤون الحياة العامة. ورفعوا شعار (فصل الدين عن الدولة) معتبرين أن الإسلام كان السبب وراء تخلف العرب(١٦).

ويذكر في هذا المجال أن إلغاء الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤م كان قد أثار جدلاً في أوساط المفكرين آنذاك حول أهمية الخلافة وحول رد فعل المسلمين على سقوطها. وكانت أخطر مساهمة في هذا الجدل للشيخ علي عبد الرازق، الذي كان بعد تخرجه من الأزهر قد قضى بضع سنين في أكسفورد ببريطانيا متابعاً للدراسات العليا. تمثلت مساهمة علي عبد الرازق في كتاب مثير بعنوان «الإسلام وأصول الحكم» ادعى فيه أن الإسلام دين لا دولة، ونفى وجود نظام سياسي في الإسلام وأنكر الدور السياسي للنبي ﷺ بحجة أن ولايته على قومه كانت ولاية روحية(١٧).

أما السيد محمود الخالدي فإنه يعتبر النظام الديمقراطي سمة العقل الناقص للإنسان، ويتطرف كثيراً بحيث يصل إلى حد تكفير من لا يقر بحكم الإسلام(١٨) ويتهم محمد قطب العلمانيين بالتسول الفكري حيث يقول: بأن الديمقراطية ليست فكراً ذاتياً للعلمانيين أتوا به من الغرب, وهم لا ينكرون ذلك, بل يفاخرون به, ثم يؤكد أن كل حكم غير حكم الله عز وجل هو حكم كافر, ثم يشير أيضاً إلى أن العلمانيين ليسوا وحدهم الذين

سيصيحون عجباً وأستنكاراً أن توصف الديمقراطية بأنها حكم كافر بل كثير من الإسلاميين كذلك[١٩]. ويزيد علي بلحاج[٢٠] أن المسلمين مطالبون بمخالفة الكفار وعدم مشابهتهم ومن أجل هذا ننبذ الديمقراطية مخالفةً للكفار, ومن القواعد الشرعية التي نقل عنها جماهير المسلمين قاعدة مخالفة اليهود والنصارى, والأدلة الشرعية على صحة هذه القاعدة منها قوله تعالى ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾ ﴾[٢١].

وقد يضيف إلى هذا أنه لما كان المسلم منهياً عن التشبه حتى في الشكليات والسلوكيات, فأن التشبه في قضية الحكم أشد نهياً. وفي معرض نقده للديمقراطية يشير عدنان النحوي[٢٢] أن من سنن الله في الكون أن فتح أبواب التقدم والنهوض لمن يعمل ويسعى ويفكر, ولذا لا نستطيع أن نستشهد على تقدم شعب من الشعوب في الميدان العلمي والثقافي لنستدل على صحة عقيدته وسلامة منهجه وعدالة حكمه , لأن التقدم قد حصل في ظل أنظمة متقدمة وليس حكراً على الديمقراطية. ويضيف محمد قطب أن هذا الموقف المعارض من الديمقراطية التي وصفها بانها حكم جاهلي «فليس البديل الذي ندعو اليه هو الدكتاتورية... أنما البديل الذي ندعو إليه هو الإسلام, هو المنهج الرباني الذي أنزله الله ليصلح به الأرض ويصونها من الفساد»[٢٣].

كما تبيح الأنظمة الديمقراطية بحسب بعضهم كثيراً من محارم الله عز وجل كالربا والميسر والخمر وعدم تعدد الزوجات وتظفي عليه صفة الشرعية من خلال أقرار الأمة لأباحتها، كما أنها تبدل أحكام الله عز وجل وتقدم وتؤخر بحسب ما يتلاءم مع ذوق الأكثرية من أعضائها في هذه المجالس، وهذا الأسلوب بالتأكيد يخالف الإسلام وتعاليمه التي لا تعتمد على هذه الوسيلة ولا يرجح الرأي على غيره لموافقة الأكثرية، بل ينظر أليه في ذاته أهو صواب أو خطأ فإذا كان صواباً نفذ وأن كان خطأ رفض «فالشورى في الإسلام تتقيد مبدأ شرعية التصرفات دون كثرة المؤيدين أو قلتهم»[٢٤]. على أن هذا التسفيه للديمقراطية لم يقتصر فقط على المفكرين الأسلامين، فالتيار الماركسي في الفكر العربي المعاصر قد بنى خطابه على الحط من الديمقراطية التي لم يكن يرى فيها غير الوسيلة التي تستعملها البرجوازية للاستبداد بالطبقة الكادحة البرولتاريا واستغلالها وأن البرجوازية الرأسمالية تسمح بإفساد الشعب وخاصة الشباب عن طريق الأفلام وبث التفاهة والفحشاء[٢٥]. والواقع أن تعظيم الديمقراطية والإعلاء من شأنها بلغ حداً كبيراً باتت معه تلف حياة الشعوب والدول

والجماعات والأفراد، فباسم الديمقراطية تتعرض الدول إلى الحروب والحصار الاقتصادي والدولي لإرغامها على صيغة معينة من التعددية التي تكون وبال أمر على الشعوب التي لم تتجذر فيها هذه المفردة، بل أمتد أثر الديمقراطية إلى الأسرة والبيت، ففلان ديمقراطي في معاملته مع الآخرين، وفلان ديمقراطي في بيته ومع أسرته[٢٦].

ومن حيث الموقف من الدعوة للمشاركة في الانتخابات التشريعية والاشتراك في البرلمانات من الرغبة في تغيير الواقع، والعمل على استئناف الحياة الإسلامية، فالمشاركة- كما يرى فريق من المفكرين الإسلاميين- وسيلة يستطيع الإسلاميون من خلالها وبالتدريج بناء مجتمع أسلامي، وذلك من خلال استغلال القنوات الرسمية في الدولة. وقد أقرت أغلب الحركات الإسلامية المعاصرة مبدأ المشاركة السياسية في الأنظمة القائمة، وقدمت مرشحيها لتولي مناصب برلمانية، وتحالفت مع أحزاب يمينية وأخرى يسارية لتحقيق أغلبية أو الالتفاف على قرار منع الأحزاب الإسلامية من الوجود في الساحة السياسية. لكن المشاركة السياسية بهذا المفهوم لم تؤد إلى أعادة استئناف الحياة الإسلامية، وان كانت المشاركة قد حققت بعض المكاسب الجزئية للدعوة الإسلامية، إلا أن تطبيق الإسلام كنظام للحياة لم يطبق على أرض الواقع رغم كثرة المشاركات الإسلامية في البرلمانات، ولعل ذلك يعود- كما قال أحمد البشير- إلى «أن الأنظمة التي تسود معظم عالمنا الإسلامي، وكذلك القائمين على السلطة فيها من العسكريين أو المدنيين العلمانيين الذين تشربوا لبان الغرب الفكري وخاصة في مجال الحكم والسياسة، ولذا فالصراع السياسي بين هؤلاء العلمانيين وبين الحركة الإسلامية في حقيقته صراع بين فكرتين ومبدأين مختلفين، وتنازل هؤلاء عن السلطة التي منها يسيطرون على مقدرات هذه الأمة يعني إفساح المجال والطريق لسيادة المنهج الإسلامي الذي يعادونه، فكيف يتوقع بعد ذلك أن يطبق هؤلاء أصول اللعبة السياسية بصدق وأمانة مع من يخالفونهم في المنهج والتوجه وهم الإسلاميون!! أن ترك اللعبة تأخذ مجراها يعني وصول الإسلاميين للحكم عن طريق الأغلبية الشعبية كما أثبتت التجربة»[٢٧].

يتضح مما سبق، أن الصراع بين الإسلاميين وغيرهم هو صراع فكري مبدئي، وأن دخول الإسلاميين للبرلمانات لن يؤدي إلى انتصار المبدأ الإسلامي وإعادة استئناف الحياة الإسلامية من جديد، وذلك لأن الدولة وأن أفسحت المجال- على مضض- لحملة الإسلام للاشتراك في الانتخابات، فأنها لن تتركهم يصلوا إلى السلطة بحال من الأحوال، ومع مرور

الوقت يصبح هم الإسلاميين المشاركين في المجالس النيابية وشغلهم الشاغل هو درء بعض المفاسد وإصلاح جزيئات هنا وهناك، ويضل الإسلام رغم اشتراكهم في تلك المجالس غير مطبق في واقع الحياة، بل وربما استخدام دخولهم للمجالس لإضفاء شرعية على عمل الدولة، ومن ثم الاستمرار في تعطيل شرع الله تعالى المنزل(٢٨).

والسؤال الذي نطرحه هنا: هل أدى اشتراك الإسلاميين في المجالس التشريعية في بلادهم إلى قيام دولة الإسلام أو على ألأقل أسلمة القوانين المعمول بها في الدولة؟

تبين تجارب الإسلاميين المختلفة أن اشتراكهم في السلطة أو دخولهم البرلمانات لم يؤدي إلى أقامة دولة الإسلام المنشودة، ولا إلى أسلمة قوانين الدول التي يعملون فيها(٢٩).

فقد تولى زعيم حزب الرفاه نجم الدين أربكان رئاسة الوزراء في تركيا عام ١٩٩٥م بعد أن تحالف مع الحزب العلماني وهو حزب الطريق القويم بزعامة تانسو تشيللر. أما حزب ماشومي فقد قدم أعضاء في الحكومة والبرلمان في اندونيسيا، وأستلمه رئاسة الوزراء في إندونيسيا برئاسة الدكتور محمد ناصر، وفي باكستان استطاعت الجماعة الإسلامية عام ١٩٥٦م أن تضغط على السلطة التشريعية وتجعلها توافق على أجراء تعديلات في القوانين تمهيداً لأسلمة المجتمع، وفي الأردن شارك الأخوان المسلمون في الوزارة، وفي الكويت شارك نواب جمعية الإصلاح التي تمثل تيار الأخوان المسلمون في الحكومة وكذلك في اليمن وغيرها من الدول. والتساؤل المطروح هل أدى هذا إلى حدوث تغيرات جذرية في البنى السياسية والاقتصادية والاجتماعية في الدول المعنية؟ الإجابة بالنفي، فقد تدخل العسكر في تركيا لتأكيد علمانية الدولة وإخراج نجم الدين أربكان من السلطة، كما تدخلوا من قبل في الجزائر للحيلولة دون وصول الإسلاميين للسلطة، وقام الجنرال سوكارنو في إندونيسيا بحل حزب ماشومي ثم حل البرلمان، وفي باكستان وقع انقلاب عسكري وألغيَ الدستور ووضع دستور عام ١٩٦٢م لا يشتمل على أي من المواد الإسلامية التي سبق أن تم تبنيها في عام ١٩٥٦(٣٠).

ويتضح مما سبق أن المشاركة السياسية في البرلمانات والانتخابات التشريعية بالصيغة الديمقراطية تعني:

اولاً: حق كل فئات المجتمع الذين تنطبق عليهم شروط التصويت والمشاركة في التنافس من أجل الوصول إلى السلطة.

ثانياً: إقرار حرية الرأي للجميع حيث يحق لكل جماعة أن تدعوا إلى ما تؤمن به سواء عن طريق التكتل الحزبي أو عن طريق البرلمان.

إن إقرار الإسلاميين المشاركين في المجالس النيابية بهذه الصيغة للمشاركة السياسية يجعلهم تياراً سياسياً منافساً لتيارات سياسية أخرى في الدولة كالعلمانيين واليساريين وغيرهم، هذا بالإضافة إلى أن قدرة الإسلاميين على التأثير على الواقع ترتبط بحصولهم على الأغلبية عند التصويت على مشاريع القوانين، وهذا يؤدي ليس فقط إلى مساواة القوانين الشرعية بغيرها بل إلى تعطيل الشرع الإسلامي إذا لم يحصل على الأغلبية اللازمة لتمريره كمشروع قانون.

وبناءاً عليه، فأن مشاركة الإسلاميين في المجالس النيابية لا تحقق المصلحة الشرعية المتمثلة في أقامة إحكام الإسلام، وتعمل على أعطاء شرعية لأنظمة لا تحكم بما أنزل الله، وتعطي للمجالس النيابية حق التشريع، وهو أمر مخالف للشرع لعدم توافر الشروط الشرعية فيمن ينتخب عضواً في تلك المجالس، هذا فضلاً عن كون الدولة الإسلامية الحقيقية لا توجد فيها مجالس نيابية تشريعية، لان الأمة ليست المشرع للأحكام بل الله عز وجل هو المشرع للأحكام والشرع، ولأن مبدأ سيادة الأمة من مبادئ الديمقراطية الغربية[٣١].

بقي أن نشير إلى الأمر المتعلق بربط مشاركة الإسلاميين في العمل السياسي البرلماني وغيره بداعي درء مفسدة تتمثل في أن استيلاء العلمانيين والشيوعيين وغيرهم على مقاليد الحكم ومقاعد المجالس النيابية يمكنهم من السيطرة على الواقع السياسي في الدولة، والتأثير على الحياة السياسية بالمشاركة في إصدار التشريعات والقوانين التي تخدم أغراضهم وتحقق أهدافهم ومن ثم فالمشاركة تحد من هذه السيطرة كما يشير بعضهم[٣٢].

ويرد على هذا الأمر بما يلي:

أولاً: يعتقد الإسلاميون أنهم يستطيعون من خلال المشاركة السياسية العمل على أعادة استئناف الحياة الإسلامية الغائبة عن الساحة في بلاد المسلمين... ويؤكد هنا الفريق الرافض للمشاركة السياسية أن المشاركة لن تؤدي إلى تحقيق ذلك الهدف، أما درء مفسدة العلمانيين والملاحدة واللاأدريين فتنطلق من تصور مغلوط بالواقع، فالواقع السياسي المعاصر لا يتمثل في دولة أسلامية فيها بعض الانحرافات، بحيث يؤدي وجود الإسلاميين

في مجالسها أو وزاراتها إلى درء بعض المفاسد أو جلب بعض المصالح أو غير ذلك، وإنما يتمثل في غياب النظام الإسلامي عن الواقع بالكامل. وسعي الإسلاميين المشاركين في السلطة إلى منع برنامج ألحادي أو التصدي أو مفسدة أو فسق أو تمرير قوانين محرمة لا يؤدي إلى استئناف الحياة الإسلامية وإنما يعمل بقصد أو بغير قصد على ترسيخ مشروعية الواقع ثم العمل على أصلاحه أصلاحاً جزئياً ترقيعياً، ومن ثم فالمشاركة تلعب دوراً في إضفاء الشرعية على الحكم بغير ما أنزل الله عز وجل وليس العمل على أزالته.

ثانياً: أن قبول الإسلاميين بالتعددية السياسية يعني بالضرورة أقرارهم بحق العلمانيين والشيوعيين وغيرهم في الوجود على الساحة السياسية، وفي حقهم في التنافس للوصول إلى مقاعد البرلمان، وهذا الإقرار يناقض دعوتهم بدرء مفاسد اليساريين والعلمانيين واللاأدريين وغيرهم؛ لأن الإسلاميين بقبولهم للتعددية السياسية وافقوا سلفاً على وجود مثل تلك الجماعات، وعلى شرعية عملها في الساحة السياسية(٣٣).

ثالثاً: أن مشاركة الإسلاميين في البرلمانات والانتخابات تفقد الحركة الإسلامية مصداقيتها المبدئية أما الجماهير التي سوف تنظر اليها على أنها تتاجر بشعارات، وتسعى للوصول إلى السلطة والحكم بطريقة ميكافيللية تؤدي بها إلى التنازل عن المبادئ التي كانت تدعوا اليها(٣٤).

وعند قيام بعض الإسلاميين أو بعض الحركات الإسلامية برد هذا الطرح ويقولون ماذا هو البديل أذن؟ يجيب عليهم الفريق الرافض للمشاركة في الانتخابات والبرلمانات بالحجة والبرهان وذلك بقوله أنه من الخطأ جعل الديمقراطية أساساً للعمل من أجل استئناف الحياة السياسية الشرعية. فالدولة الإسلامية الشرعية يقوم نظامها على تطبيق أحكام الإسلام في واقع الحياة من منطلق سياسة الشرع، وليس على التعددية أو الحرية السياسية، وفي نظام الحكم الإسلامي الشرعي لا يجوز أقرار التعددية الحزبية أو السياسية بالمفهوم الغربي التي تقوم عليه الديمقراطية لتعارض ذلك مع قواعد الإسلام السياسية وغياب نظام الإسلام لا يجوز أن يبرر ذلك تبني النظام الديمقراطي العلماني مهما سيقت من حجج وقدمت له من مقدمات وذلك لان مصطلحات الديمقراطية والعلمانية والبرلمانية والاستبداد الدكتاتوري كلها يسمى (طاغوت) لا يقره الشرع الإسلامي ولا يدعوا أليه بأي حال من الأحوال(٣٥).

المبحث الثاني
الاتجاه المتضامن مع الديمقراطية

تمهيد

لقد شغلت قضية الديمقراطية المفكرين السياسيين في العالم العربي منذ فجر النهضة العربية المعاصرة، أي منذ ما يقرب من قرنين من الزمان. وقد تغير مفهوم الديمقراطية وتعدل منذ ذلك الوقت تحت تأثير مجموعة متنوعة من التطورات الاجتماعية والسياسية(٣٦).

ولعل أول من أثار حواراً حول الفكرة الديمقراطية في العالم العربي هو الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي، الذي كان لويس عوض يطلق عليه لقب أبو الديمقراطية المصرية(٣٧). وكان الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣) بعد تخرجه من الأزهر قد أرسل إلى فرنسا إماماً مرافقاً لفرقة عسكرية ابتعثها محمد علي باشا إلى هناك للتعلم والتدريب، فأحسن استغلال وجوده بالإقبال على تعلم العلوم الغربية بحماسة منقطعة النظير، فأتقن اللغة الفرنسية ودرس الفلسفة اليونانية والجغرافيا والمنطق، وقرأ مؤلفات رواد الفكر الفرنسي مثل فولتير وروسو. وما أن عاد إلى القاهرة حتى ألف في عام ١٨٣٤م كتاباً بعنوان (تخليص الإبريز إلى تلخيص باريز) دون فيه مشاهداته حول عادات ومسالك أهل فرنسا(٣٨)، وكال المديح للنظام الديمقراطي الذي نشأ فيها ووصف مشاعره تجاه انتفاض الأمة الفرنسية للدفاع عن الديمقراطية من خلال ثورة ١٨٣٠م ضد الملك تشارل العاشر(٣٩). وحرص الطهطاوي على إثبات أن النظام الديمقراطي الذي كان قد شهده في فرنسا ينسجم انسجاما تاما مع تعاليم الدين الإسلامي ومبادئه.

ومن الأعلام الذين كان لهم السبق في هذا المجال خير الدين التونسي، رائد حركة الإصلاح التونسية في القرن التاسع عشر، والذي كان عام ١٨٢٧م قد وضع خطة شاملة للإصلاح ضمنها كتابه (أقوم المسالك في تقويم الممالك). وبينما توجه خير الدين التونسي من خلال كتابه إلي سياسيي وعلماء عصره حاثاً إياهم على انتهاج كل السبل الممكنة من أجل تحسين أوضاع الأمة والارتقاء بها، فقد حذر من مغبة رفض تجارب الأمم الأخرى انطلاقاً من الظن الخاطئ بأنه ينبغي نبذ كل الكتابات أو الاختراعات أو التجارب أو

التصرفات الناشئة عن غير المسلمين. وطالب التونسي بإنهاء الحكم المطلق المضطهد للشعوب والمدمر للحضارات(٤٠).

وسعياً منه لإنقاذ خطته الإصلاحية، أنشأ خير الدين التونسي المدرسة الصادقية لتعليم الفنون والعلوم الحديثة ضمن إطار القيم الإسلامية. وقد جاء في إعلان تأسيس المدرسة أن الهدف منها هو تدريس القرآن الكريم والكتابة والمعارف المفيدة، أي العلوم الشرعية واللغات الأجنبية والعلوم العقلانية التي قد يستفيد منها المسلمون شريطة ألا تكون مناقضة للعقيدة. وجاء فيه أيضا إنه يتوجب على الأساتذة أن ينموا في الطلاب حب العقيدة عبر إبراز محاسنها وتميزها، وعبر إخبارهم بأفعال النبي ﷺ والمعجزات التي تحققت على يديه، وتذكيرهم بصفات الصالحين(٤١).

أما جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧م) فقد توصل بعد تقصي لأسباب انحطاط المسلمين أن مرجع ذلك هو غياب العدل والشورى وعدم تقيد الحكومة بالدستور. ولذلك فقد رفع لواء المطالبة بأن يعاد للشعب حق ممارسة دوره السياسي والاجتماعي عبر المشاركة في الحكم من خلال الشورى والانتخابات(٤٢).

وقد سار على نهج الأفغاني تلميذه محمد عبده (١٨٤٩- ١٩٠٥م) الذي رأى بأن أهم تحد يواجه الأمة الإسلامية هو نظرتها إلى العلاقة بين الإسلام والعصر. وفي محاولة للتوفيق بين المبادئ الإسلامية وبعض الأفكار الغربية اقترح عبده بأن مصطلح المصلحة عند المسلمين يقابل المنفعة عند الغربيين، وبأن الشورى تقابل الديمقراطية وأن الإجماع يقابل رأي الأغلبية. ولدى معالجته إشكالية السلطة، أكد (عبده) بأنه لا يوجد حكم ديني (ثيوقراطي) في الإسلام، معتبرا أن مناصب الحاكم أو القاضي أو المفتي مناصب مدنية وليست دينية. ودعا في هذا المجال إلى إعادة إحياء الاجتهاد للتعامل مع الأولويات والمسائل الطارئة والمستجدة على الفكر الإسلامي(٤٣).

في نفس الفترة تقريباً، تألق نجم عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩-١٩٠٣م) الذي ألف كتابين حول هذه القضايا، الأول بعنوان (طبائع الاستبداد) والآخر بعنوان (أم القرى). في كتابه الثاني، تصور الكواكبي حواراً بين عدد من المفكرين ينحدرون من مدن مختلفة في العالم الإسلامي جمعهم في مكة المكرمة مؤتمر عقد خلال موسم الحج لتبادل الرأي حول أسباب انحطاط الأمة الإسلامية. ومن الأفكار التي حرص الكواكبي على طرحها ما

جاء على لسان البليغ القدسي: «يخيل إلى أن سبب الفتور هو تحول نوع السياسة الإسلامية، حيث كانت نيابية اشتراكية، أي ديمقراطية تماماً، فصارت بعد الراشدين بسبب تمادي المحاربات الداخلية ملكية مقيدة بقواعد الشرع الأساسية، ثم صارت أشبه بالمطلقة»، وما جاء على لسان الرومي: «إن البلية أن فقدنا الحرية». ويخلص الكواكبي في النهاية إلى أن التقدم مرتبط بالمحاسبة بينما التخلف مرتبط بالاستبداد(٤٤).

أما محمد رشيد رضا (١٨٥٦-١٩٣٥م) فرأى أن سبب تخلف الأمة يكمن في أن المسلمين فقدوا حقيقة دينهم، وأن ذلك مما شجعه الحكام الفاسدون، لأن الإسلام الحقيقي يقوم على أمرين: الإقرار بوحدانية الله، والشورى في شؤون الدولة. وأعتبر أن الحكام المستبدين حاولوا حمل المسلمين على نسيان الأمر الثاني بتشجيعهم على التخلي عن الأمر الأول(٤٥). وأكد أن أعظم درس يمكن أن يستفيده أهل الشرق من الأوروبيين هو معرفة ما يجب أن تكون عليه الحكومة(٤٦).

لقد حاول مفكرو القرن التاسع عشر – الذين تأثروا ولاشك بفكر وممارسة الديمقراطية الأوروبية– إثبات وجود تشابه بين الديمقراطية والمفهوم الإسلامي للشورى، وسعوا في مواجهة أزمة الحكم الخانقة والفساد والسلوك المستبد للحكام في العالم الإسلامي إلى تبرير اقتباس جوانب من النموذج الغربي اعتقدوا بتوافقها مع الإسلام وقدرتها على إخراج المجتمعات العربية من أزمتها السياسية.

يرى الشيخ راشد الغنوشي بأن هؤلاء الرواد ابتداء من الطهطاوي ومروراً بخير الدين التونسي وانتهاء بمحمد رشيد رضا لم يكن أحد منهم ليفكر قط في وضع الدين أو جزء منه موضع اتهام أو شبهة أو يستهدف تغييره أو تبديله، وإنما كان سعيهم يستهدف تجديد في فهم الدين وطرائق تطبيقه والاستناد إلى علماء مجددين قدامى ومحدثين لتبرير الاقتباس من الغرب على اعتبار أن الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها، وأن الدين إنما جاء لتحقيق مصالح العباد، وأنه حيث المصلحة فثم شرع الله(٤٧).

أفكار المفكرين الإسلاميين المعاصرين المتضامنين مع الديمقراطية

ولعل من المفيد أن نورد ما جاء من أفكار معاصرة حول موضوعة الديمقراطية من رواد الفكر الإسلامي المعاصر، أمثال الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي والشيخ راشد

الغنوشي حيث يقول الشيخ راشد الغنوشي: «إن مفهوم الديمقراطية مفهوم واسع يتسع لمعان كثيرة ولكنها قد تلتقي عند معنى أنها نظام سياسي يجعل السلطة للشعب ويمنح المحكومين الحق في اختيار حكامهم وفي التأثير فيهم والضغط عليهم وعند الاقتضاء تغييرهم عبر آليات قد تختلف من نظام ديمقراطي إلى آخر ولكنها تلتقي عند آلية الانتخاب الحر. وبالتالي يحقق هذا النظام التداول على السلطة عبر صناديق الاقتراع ويضمن للناس حريات عامة، كالتعبير وتكوين الأحزاب، كما يضمن استقلال القضاء. وبالتالي فالديمقراطية آلية تضمن للشعب سيادته على النظام السياسي وتحقق جملة من المضامين والقيم التي تصون الحقوق وتحمي الحريات وتحصن الناس ضد الجور والاستبداد[٤٨]. يتوجس بعض الناس من الديمقراطية لأنها مصطلح أجنبي جاء من الغرب الذي لا يرجو منه البعض خيراً وقد أتانا مستعمراً. هذا مع أن ديننا ليس فيه ما يمنعنا من أن نأخذ بكل خير أقره العقل وأثبتت التجربة جدواه. ولعل من أسباب رفض البعض للديمقراطية أننا ورثنا الاستبداد كابراً عن كابر لزمن طويل. فدولة الشورى غابت منذ القرن الأول، وابتلينا بالتقليد– وهو شكل من أشكال الاستبداد– في مجال الفقه والتربية في أزمان ساد فيها التصوف الذي يلغي إرادة الناس. فأصبحنا بذلك مجتمعاً ينتج الاستبداد ويتحرك في إطاره. فلما انفتحت النوافذ وجاء الهواء لم نستطع أن نتعايش مع الفكر الحديث وبادرنا برفضه. ولكن هؤلاء يرفضون الديمقراطية ويقولون إنها حرام ويرون أن الشعب ليس محل ثقة. لقد كان الاستبداد السبب الأساسي في انهيار حضارتنا، وما أقر الإسلام مبدأ الشورى إلا ليحول دون انفراد شخص أو مجموعة بالتحكم في مصائر الأمة. ولذلك فإن غياب فكرة المشاركة وإقصاء الأمة عن شأنها واستبداد الأفراد بالمجموع– الذي قال عنه الشيخ محمد عبده بأنه ممنوع– هو الذي أنهك حضارتنا وأسلمها إلى الانهيار على حين توفق الغرب في أن يقتبس مبدأ الشورى العظيم ويطور له آليات جعلت الشورى نظاماً يحقق التداول على السلطة ويحقق الأمن من الجور ويمنح الشعب وسائل الضغط على الحكام ووسائل النصح والتغيير. وبالتالي أمن الغرب من الاستبداد وبقينا نحن لا أمل لنا في نصح حكامنا فضلا عن تغييرهم إلا أن ننتظر زيارة ملك الموت، أو إعلان انقلاب عسكري في الهزيع الأخير من الليل، وتلك كارثة على الحاكم والمحكوم»[٤٩].

ويرى أن لا خلاف حول ضرورة الديمقراطية، بل الخلاف يدور حول ما تعنيه في دلالتها الاجتماعية والسياسية. يرى أنه لا يجوز نقل الديمقراطية الغربية كما هي بل لا بد من أن نضفي عليها قيمنا وفكرنا بحيث لا تبدو دخيلة على نظامنا، بل جزءاً مكوناً له[٥٠] وهو يثمن عاليا ما حققته الديمقراطية في الغرب ويعتبرها قريبة جداً مما جاء به الإسلام من مبادئ وأصول سياسية مثل الشورى والنصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... الخ.

يدعو السيد راشد الغنوشي إلى بناء نظام ديمقراطي كمدخل لتحقيق الإصلاح الشامل وينتقد بشدة سهولة تكفير المخالف والطعن بدينه لدى الحركات الإسلامية بسبب انغلاقها وتوجسها من كل جديد[٥١].

لكن بطبيعة الحال لدى السيد الغنوشي تصوره الخاص للديمقراطية، وهو ينتقد من يطالب بالأخذ بالديمقراطية الغربية كما هي، رغم أنه يقر بأنها أفضل الأنظمة التي تمخض عنها تطور الحياة المجتمعية واهتدى إليها الفكر الإنساني ما عدا النظام الإسلامي[٥٢]. ولكي تصلح الديمقراطية للواقع الإسلامي لا بد من إعادة استنباتها في الأرض الإسلامية وتبيئتها وتخليصها من شوائب العلمانية[٥٣]. ولا يجد السيد الغنوشي حرجاً في أن ينظر إلى الديمقراطية من داخل المنظومة الفكرية الليبرالية فتبدو له تعددية سياسية واحترام حقوق الإنسان بما فيها احترام حرية التعبير والمشاركة السياسية والتداول على السلطة عبر صناديق الاقتراع ورفض العنف كأداة لحل الخلافات السياسية والفكرية[٥٤].

ورغم انتقاد راشد الغنوشي للنموذج العلماني من الديمقراطية وإبرازه لما فيه من سلبيات إلى أنه سعى إلى التأكيد على أن الإسلام بمعارضته الاستبداد وتحريره للإنسان فإنه ينمي الشعور الديمقراطي، ولذلك فإن بالإمكان التوصل إلى نظام ديمقراطي إسلامي يجمع محاسن الديمقراطية ويتجنب مثالب العلمانية. ورأى أن الجواب على سؤال هل توجد ديمقراطية في الإسلام لا يتعلق ضرورة بنص فقهي مستنبط من القرآن والسنة، بل يتعلق بجوهر الإسلام الذي لا يسوغ أن يعتبر مجرد دستور يعلن سيادة شعب معين، ويصرح بحقوق وحريات هذا الشعب، بل ينبغي أن يعتبر مشروعاً ديمقراطياً تفرزه الممارسة، وترى من خلاله موقع الإنسان المسلم من المجتمع الذي يكون محيطه بينما يسير في الطريق نحو تحقيق القيم والمثل الديمقراطية. ويخلص الغنوشي إلى أن في الإسلام ديمقراطية، لا

في الزمن الذي تحجرت فيه التقاليد الإسلامية وفقدت فيه إشعاعها، كما هو شأنها اليوم بصورة عامة، ولكن في زمن تخلقها ونموها في المجتمع(٥٥).

أما الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي فيقول: «حينما نتحدث عن الديمقراطية لابد أن نتحدث على بصيرة، فكثير من المسلمين الذين يقولون بأن الديمقراطية منكر أو كفر أو إنها ضد الإسلام لم يعرفوا جوهر الديمقراطية، ولم يدركوا هدفها ولا القيم التي تقوم عليها.

لقد قال علماؤنا من قديم بأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، بمعنى أننا إذا لم نتصور الشيء فلا يجوز أن نحكم له ولا عليه. لا أرى أن الديمقراطية بجوهرها تنافي الإسلام، لأنها تقوم على أن يختار الناس من يحكمهم، فلا يقود الناس من يكرهون ولا يفرض عليهم نظام لا يرضون عنه. فإذا كان حكم الإسلام في الإمامة الصغرى أن الذي يؤم الناس في الصلاة والناس يكرهون إمامته لا ترتفع صلاته فوق رأسه، فما بالنا بالإمامة الكبرى، أي قيادة الحياة السياسية للأمة. لقد ورد في الحديث خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم وتصلون عليهم ويصلون عليكم– أي تدعون لهم ويدعون لكم– وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم. وإذا كان الإسلام لا يجيز أن يتحكم الأب ولا الجد ولا الأخ بحياة الفتاة يزوجها من يريد هو لا من تريد هي، واعتبر ذلك باطلا، فمن باب أولى أن يقود الناس من يرضون عنه. وكما شرع للأمة اختيار الحاكم، فإنه شرع لها محاسبته، فلا معصوم بعد رسول ﷺ، وكل إنسان معرض لأن يخطئ وأن يصيب. ولابد أن يقوم الخطأ وأن يعاد المخطئ إلى الصواب. كان أبو بكر ﷺ يقول أطيعوني ما أطعت الله فيكم فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم، إن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني، وكان عمر بن الخطاب ﷺ يقول على المنبر رحم الله امرأ أهدى إلي عيوب نفسي، مرحبا بالناصح أبد الدهر، مرحبا بالناصح غدواً وعشياً، رأى منكم في اعوجاجاً فليقومه. ومحاسبة الحاكم يعبر عنها أحيانا بالنصيحة في الدين لقول النبي عليه الصلاة والسلام فيما رواه مسلم **الدين النصيحة**، قالوا لمن يا رسول الله؟ **قال لله ورسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم.** وقد يعبر عنها بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا من حق كل الأمة. بل إن من حق كل فرد في الرعية مهما صغر شأنه أن يقول للحاكم أخطأت، وذلك بالحكمة والموعظة الحسنة وبالرفق. ولقد اعتبر الإسلام مسلك الطغاة المتجبرين الذين يحكمون الناس رغم أنوفهم نوعاً من التأله. ولذلك حمل القرآن حملة شعواء على المتألهين في الأرض، مثل

نمرود الذي قال لإبراهيم أنا أحيي وأميت، وفرعون الذي قال أنا ربكم الأعلى، ومع فرعون أدان هامان السياسي الوصولي وقارون الرأسمالي الإقطاعي وكلاهما كان سنداً وعوناً للطاغية المتجبر(٥٦).

وندد الإسلام بالشعوب التي تنصاع لهؤلاء وتنقاد لهم، فقال الله عن قوم نوح ﴿ وَاتَّبَعُوا مَن لَّمْ يَزِدْهُ مَالُهُ وَوَلَدُهُ إِلَّا خَسَارًا ﴿٢١﴾ ﴾(٥٧)، وقال عن عاد قوم هود ﴿ وَاتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ ﴿٥٩﴾ ﴾(٥٨) وقال عن فرعون ﴿ فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ ﴾(٥٩) وقال عن قوم فرعون ﴿ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِيْهِ فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ ﴿٩٧﴾ ﴾(٦٠). وحمل الإسلام الأمة تبعات اختيار الحاكم ومساءلته، وحذرها من أن تكون قطيعاً يسوقه الحاكم بعصا. ورفض الإسلام هذا كله وأوجب الشورى على الحاكم وحرم عليه أن يستبد بالرأي. قال الإمام ابن عطية في تفسيره: الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدين من الأمراء فعزله واجب وهذا ما لا خلاف فيه.

كل المبادئ والقيم التي قامت عليها الديمقراطية من الحرية والكرامة ورعاية حقوق الإنسان هي مبادئ إسلامية، يعتبرونها هم حقوقاً وهي عندنا فرائض. فما يعتبر في الديمقراطية حقاُ يعتبر في الإسلام فرضاً، وثمة فرق لأن الحق يجوز للإنسان أن يتنازل عنه. فإذا رأى المرء خطأ قال من حقي أن أقومه أو أتركه. أما في الإسلام فإنه فرض على المسلم أن يقوم الخطأ، بأن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وإلا دخل في الذين لعنوا كما لعن بنوا إسرائيل على لسان داوود وعيسى ابن مريم لأنهم كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه.

يؤسفنا أن هناك تيارات لم تحسن فهم الإسلام، يقول أصحابها إن الديمقراطية كفر، وهؤلاء موقفهم ناتج عن سوء فهم للإسلام وأصوله وقيمه. وترى البعض يعترض على استخدام لفظة الديمقراطية، ولهؤلاء نقول نحن لسنا هواة استيراد المصطلحات الأجنبية، وعندنا من ديننا وشريعتنا وتراثنا ما يغنينا. ولكنا أيضا تعلمنا من ديننا أن الحكمة ضالة المؤمن أنا وجدها فهو أحق الناس بها(٦١).

وقد استفاد النبي ﷺ من مكائد الفرس في الحروب. حينما رأى المشركون الخندق قد حفر حول المدينة قالوا ما كانت هذه مكيدة تكيدها العرب. فقد كان ذلك من تدابير الفرس ووسائلهم في الحصار. وكان النبي عليه الصلاة والسلام يخطب على جذع نخلة، ثم

اقترح بعض الصحابة أن يصنعوا له منبرا، وكانوا قد رأوا في بلاد الروم مثل هذه المنابر. فجيء بنجار رومي وصنع له منبراً. ثم إن الصحابة اقتبسوا أشياء من البلاد الأخرى مثل تدوين الدواوين. فالاقتباس من الغير ليس ممنوعاً بشرط أن نضفي عليه نحن من روحنا وقيمنا ومبادئنا ما يدخله في المنظومة الإسلامية.

فيقول: كما ربط د. يوسف القرضاوي بين تبني الديمقراطية وتبني الوسائل والأساليب، وقارن بين أخذ الديمقراطية كنظام وبين أخذ النبي ﷺ لفكرة حفر الخندق أو الاستفادة من متعلمي المشركين في تعليمهم أبناء المسلمين، وأكد القرضاوي على أن اقتباس الأساليب الديمقراطية لابد منه لتحقيق العدل والشورى واحترام حقوق الإنسان والوقوف في وجه طغيان السلاطين العالين في الأرض، وأشار إلى أن جوهر الديمقراطية من صميم الإسلام وهو المتمثل في حق اختيار الحكام والنظام الذي يطبق عليهم وحق الانتخاب والاستفتاء العام وترجيح حكم الأكثرية وتعدد الأحزاب السياسية وحق الأقلية في المعارضة وحرية الصحافة واستقلال القضاء، وبين القرضاوي أن الدعوة إلى تحريم الديمقراطية تنبع من الجهل بجوهرها وتساءل مستنكراً: هل الديمقراطية في جوهرها تنافي الإسلام؟ ومن أين تأتي هذه المنافاة؟ وأي دليل من محكمات الكتاب والسنة يدل على هذه الدعوة؟ ثم أفتى بجواز تبني الديمقراطية بقوله: «وأنا من المطالبين بالديمقراطية بوصفها الوسيلة الميسورة، والمنضبطة لتحقيق هدفنا في الحياة الكريمة التي تستطيع فيها أن تدعوا إلى الله عز وجل والى الإسلام كما نؤمن به، دون أن يزج بنا في ظلمات المعتقلات، أو تنصب لنا أعواد المشانق»[٦٢].

ثم دعا الحركة الإسلامية إلى أن تقف أبداً في وجه الحكم الفردي الديكتاتوري والطغيان على حقوق الشعوب، وأن تكون دائماً في صف الحرية السياسية المتمثلة في الديمقراطية، وأشار القرضاوي إلى أن الفكرة الإسلامية والصحوة الإسلامية لا تتفتح أزهارها ولا تنبت بذورها ولا تتعمق جذورها أو تمتد فروعها ألا في جو الحرية ومناخ الديمقراطية[٦٣].

لقد أكد القرآن والسنة- كلاهما- على الشورى وعلى مشاركة الأمة في الحكم، ولكن ميزة ما نأخذه نحن من الديمقراطية أن الديمقراطية وصلت إلى صيغ ووسائل وأساليب وآليات معينة استطاعت بها أن تقلم أظافر الطغاة المستبدين. فالحكم الذي وصف في الحديث بأنه حكم الملك العضوض أو ملك الجبرية يرفضه الإسلام. ومن فضائل الإسلام

أنه لم يعط لنا أو يفرض علينا صورة معينة في كيفية الشورى وهذا من فضل الله ورحمته وسعة دينه لأنه لو فرض علينا صورة لجمدنا عليها، ولقلنا هذه منصوص عليها ولا خروج لنا عنها. إنما ككثير من الأمور نص الإسلام على المبادئ الكلية وترك التفصيلات لاجتهادات المسلمين التي تتغير بتغير الزمان والمكان والعرف والحال. فإذا وجدنا الناس الآن يتحدثون عن أهل الحل والعقد، لابد من التساؤل كيف نختار أهل الحل والعقد؟ كان الناس في مجتمع المدينة معروفين ولم يكن يتجاوز تعدادهم تعداد قرية صغيرة. ولكن الآن في الوقت الحاضر في المجتمعات الكبيرة ذات التعداد المليوني، كيف نختار أهل الحل والعقد؟ ليس هناك إلا طريقة الانتخاب وتقسيم البلاد إلى مناطق أو دوائر يختار أهل كل دائرة من يمثلهم. نحن بحاجة ولاشك إلى أن ندخل هنا بعض القيم والتعاليم الإسلامية كالشروط التي ينبغي توفرها في الناخب، وهي شروط الشاهد من الأمانة والاستقامة. حيث يقول الله عز وجل في محكم كتابه العزيز: ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾[٦٤].

فأيما ناخب لا تتوفر فيه هذه الشروط يسقط حقه في الانتخاب. وبذلك ندخل التعاليم الإسلامية ونعدل المنظومة المستوردة إلى أن تصبح إسلامية. إن ما في الديمقراطية من مبادئ أصله عندنا، ولكن الوسائل والأساليب والآليات ليست عندنا، ولا مانع إطلاقا أن نأخذها من عند غيرنا لنحقق بها المبادئ والقيم الأساسية التي جاء بها الإسلام.

هناك من يفهم الديمقراطية على أنها حكم الشعب بينما الإسلام حكم الله، أي أن الديمقراطية ضد حكم الله. هذا غير صحيح، فالذين يقولون بالديمقراطية لا يعارضون بالضرورة حكم الله وإنما يعارضون بها حكم الفرد المطلق، أي أن المعادلة هي حكم الشعب ضد حكم الفرد المتسلط وليس حكم الشعب في مواجهة حكم الله. ونحن المسلمون لا نريد أن يحكم الأمة فرد متسلط يفرض عليها إرادته ويقودها رغم أنوفها. ولذلك نطالب بالديمقراطية في مجتمع مسلم بمعنى أن الدستور ينص على أن دين الدولة الإسلام، وأن الإسلام هو المصدر الأساسي للحكم أو المصدر الوحيد للقوانين. وعلينا ألا نأخذ تجربة الغرب الديمقراطية بعجرها وبجرها وخيرها وشرها وحلوها ومرها كما يقول بعض الناس، بل نأخذها مقيدة بالأصول الإسلامية القطعية. ولذلك ينبغي النص في دستور الدولة الإسلامية على أن الإسلام هو المرجعية العليا وأن الشريعة الإسلامية هي مصدر القوانين، بمعنى أن أي قانون أو نظام أو وضع يخالف قطعيات الإسلام فهو باطل ومردود. وهذا في الحقيقة

تأكيد لا تأسيس، إذ يكفي أن نقول إن دين الدولة الإسلام والشريعة مصدر القوانين. نود أن نؤكد على ذلك ليطمئن إخواننا الذين يخافون من الديمقراطية، ويظنون أنها إذا قامت ستلغي الإسلام(٦٥).

يدعو السيد عدنان سعد الدين المراقب العام السابق للإخوان المسلمين في سورية إلى الحرية في التفكير والتعبير والتنظيم والمشاركة في الحكم من خلال مؤسسات دستورية يختارها الشعب. ومع أن مفهوم الأغلبية لدى السيد عدنان سعد الدين يتحدد بالأغلبية الدينية، مع ذلك تعتبر طروحاته متقدمة على أطروحات أغلبية قادة الإخوان المسلمين في سورية في أواخر السبعينات وأوائل الثمانينات من القرن العشرين، وهذا تطور إيجابي يستحق الإشادة(٦٦).

والشورى بالنسبة للسيد عدنان سعد الدين تعني مشاركة أفراد الشعب في اتخاذ قرارات ملزمة وقطعية لمختلف مستويات السلطة، وعليه فإن الديمقراطية كما يراه السيد عدنان سعد الدين تقوم على ثلاث ركائز(٦٧):

أ- حكم الأكثرية وما يلازم ذلك من حرية التعبير والتنظيم.

ب- المشاركة في الحكم عبر المؤسسات والصيغ المشروعة.

ج- حرية الاختيار للشعب.

بدوره السيد حسن الترابي زعيم الجبهة القومية الإسلامية في السودان يرى في الحركة الإسلامية حركة شعبية وجماهيرية وديمقراطية، ويعتقد أنه لا بد من فك الارتباط بين الديمقراطية والعلمانية ليسهل تسويقها إسلامياً(٦٨). لقد مالت الحركة الإسلامية في السودان إلى قبول الديمقراطية والتعدد والاختلاف تحت ضغط التجارب الديمقراطية في السودان، ولم تصل إلى حد تبنيها كخيار استراتيجي، لذلك بقيت نظرتها إليها كوسيلة للانتشار وحرية العمل(٦٩).

ثمة اتجاه إسلامي آخذ في التبلور يدعو إلى التعامل الإيجابي مع قضية الديمقراطية كخيار لا يجوز رفضه طالما أنه يشرع وجوده ويتيح له فرصة العمل والممارسة السياسية والفكرية والمنافسة على السلطة خصوصاً بعد أن تحول في العديد من البلدان العربية إلى حركات جماهيرية.

ففي مصر حاولت جماعة الإخوان المسلمين أن تعيد النظر بمضمونها وأن تقترب من نمط الحزب التمثيلي فأصدرت وثيقتين هامتين: اعترفت في **الوثيقة الأولى** بحق المرأة في العمل والمشاركة في الحياة العامة وأن تحتل مختلف المناصب ما عدا منصب رئيس الدولة. أما **الوثيقة الثانية** فكرستها للمطابقة بين الشورى والديمقراطية الحديثة حيث أكدت فيها على أن الأمة هي مصدر السلطات وأنه لا بد من دستور مكتوب يؤخذ من النصوص الشرعية ومن مراميها وقواعدها الكلية. وتؤكد الوثيقة على حفظ الحريات العامة والخاصة وتحديد مسؤولية الحكام ومحاسبتهم أمام مجلس نيابي منتخب بشكل حر يتمتع بسلطات تشريعية وتكون قراراته ملزمة. ويجب أن يقوم النظام الديمقراطي المنشود على التعددية الحزبية دون قيود وقبول تداول السلطة بين الجماعات والأحزاب السياسية عن طريق انتخابات ديمقراطية(٧٠). وتكمن أهمية الوثيقتين المشار إليهما في أنهما تعبران عن الرأي الرسمي للجماعة الأخوان المسلمين في الأردن وفي غيرها من البلدان العربية. وأن هذا التيار يستند على أدلة نقلية من القرآن الكريم والسنة النبوية العطرة وأدلة اجتهادية، فقد أستشهد أصحاب هذا الاتجاه من القرآن الكريم بقوله تعالى ﴿ قَالَ ٱجۡعَلۡنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلۡأَرۡضِۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٞ ۝٥٥ وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي ٱلۡأَرۡضِ يَتَبَوَّأُ مِنۡهَا حَيۡثُ يَشَآءُۚ نُصِيبُ بِرَحۡمَتِنَا مَن نَّشَآءُۖ وَلَا نُضِيعُ أَجۡرَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ۝٥٦ ﴾(٧١).

فالآية دليل صريح على مشروعية تولي الولايات العامة في الدولة الظالمة، بل الكافرة، إذ نجد أن يوسف عليه السلام طلب الولاية والمشاركة في مجتمع مشرك كافر لا يقوم الحكم فيه على قواعد الإسلام لما رأى في نفسه الأهلية الكاملة لهذه المهمة(٧٢). ولقد كان للملك نظام وقانون معين أشار إليه القران بقوله: ﴿ مَا كَانَ لِيَأۡخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ ٱلۡمَلِكِ ﴾(٧٣) أي: في قانونه ونظامه.

ومن عرض قصة النبي يوسف عليه السلام يرى أصحاب هذا الاتجاه جواز المشاركة في حكم غير الإسلامي أذا كان يترتب على ذلك مصلحة كبرى أو دفع شر مستطير، ولو لم يكن بإمكان المشارك أن يغير في الأوضاع تغييراً جذرياً.

أما الأدلة من السنة النبوية فهي حديث الرسول ﷺ : «**ما من قوم يعمل فيهم بالمعاصي، ثم يقدرون على أن يغيروا ثم لا يغيروا ألا يوشك أن يعمهم الله منه بعقاب**»(٧٤) وكذلك قوله ﷺ: «**من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم**» وقوله «**من رأى**

منكم منكراً فليغيره بيده، فأن لم يستطع فبلسانه، فأن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»[٧٥].

فالنواب في هذه المجالس النيابية لهم حق الكلام والمناقشة لكل مسؤول في الدولة، وحق الاعتراض على الحكومة، وهذا تغيير للمنكر باللسان، وإذا كان النواب الملتزمون بالشرع لهم اليد العليا في المجلس أمكنهم حينئذ تغيير المنكر باليد. هذا ولقد استفاد الرسول ﷺ من نظم المجتمع الجاهلي التي كان يتحاكم أليها في إفادة الدعوة الإسلامية، وأمثلة على ذلك كثيرة نذكر منها[٧٦]:

١. دخول النبي ﷺ تحت حماية عمه أبي طالب المشرك، والاستفادة من أجارته في الدعوة إلى الله عز وجل.
٢. دخول النبي ﷺ في جوار المطعم بن عدي عند عودته من الطائف.
٣. توجيه النبي ﷺ أصحابه للهجرة إلى الحبشة، ودخولهم في حماية ملك نصراني.
٤. مشاركة النبي ﷺ في حلف الفضول الذي أقيم لأجل نصرة المظلوم، وأخباره أنه لو دعي إلى مثله في الإسلام لأجاب.
٥. أقرار النبي ﷺ وأجازته لأصحابه الأخذ بنظام الجوار عند المشركين، والدخول فيه حماية لأنفسهم من الأذى، فقد أجار العاص بن وائل السهمي عمر بن الخطاب رضي الله عنه في مكة بعد أن علمت قريش بإسلامه، ودخل عثمان بن مظعون رضي الله عنه بجوار المغيرة وهو كافر، ولما أراد أبو بكر الصديق رضي الله عنه الهجرة إلى الحبشة واللحاق بمن سبقه من المسلمين، لحق به أحد أشراف العرب وهو أبن الدغنة، وأجاره ورده إلى مكة وقال له: مثلك لاَ يخرج ولاُ يخرج.

أما أدلة الاجتهادية غير نقليه كثيرة، وقواعد فقهية وأدلة عقلية أعتمدوا عليها في تقرير جواز المشاركة والدخول في المجالس النيابية يمكن أن نلخصها بالنقاط الآتية[٧٧]:

١- درء المفاسد والمؤامرات والمكائد عن العاملين للإسلام وأهله نتيجة الاطلاع على ما يجري في الخفاء والعمل على إفشاله والوقوف بوجه الكثير من المشاريع والأطروحات التي لا تتفق ومصلحة الإسلام والمسلمين، وتقديم مشاريع قوانين موافقة للشرع الإسلامي تسهم في تغيير القوانين المخالفة للشريعة، وهذا من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٢- أعادة الثقة بالإسلام على أنه دين قادر على تنظيم شؤون الحياة الخاصة والعامة، وإعطاء النموذج الإسلامي للناس، وإزالة ما علق بأذهان الناس أن العاملين بالأحزاب الإسلامية ليس لديهم القدرة على قيادة الناس وإدارة نظامهم.

٣- زيادة خبرة العاملين بالإسلام في طرق إدارة الحكم عن طريق الممارسة التي تحصل بها الخبرة، زيادة على تدريبهم على العمل السياسي.

٤- حفظ الدين الذي يعد حفظه من مقاصد الشريعة، وكذلك المحافظة على الهوية الإسلامية، وزيادة المراكز والجمعيات الإسلامية التي تنشر الخير، ومحاربة المراكز التي تنشر الفساد والرذيلة والضلال، والاستفادة من هيبة السلطة لخدمة هذا الدين وهذا ما يوفره النواب الإسلاميون الموجودين في البرلمان.

٥- الانتقال بالطرح الإسلامي من المستوى النظري التجريدي إلى المستوى العملي التطبيقي وتعريف غير المسلمين بالمشروع الإسلامي الحقيقي الصافي وأصالته ونقائه ومرونته وخصائصه المختلفة، وبخاصة بعد الذي أصابه من تشويه مفتعل وشعوبي ودخيل ومن خلال ممارسات غير صائبة وغير حكيمة، زيادة على تعبئة الفراغ الذي خلفه سقوط التيارات العلمانية والقومية المختلفة، والتي كانت والى فترة ليست ببعيدة مصادرة للقرار السياسي باسم المسلمين.

٦- أعطاء فرصة الظهور بشكل أكبر من خلال المنابر السياسية والإعلامية المؤثرة لقول كلمة الحق، ولطرح المبادرات والحلول الموافقة للشريعة الإسلامية والتي لا تتعارض معها.

٧- تحقيق حالة الانسجام مع المد الإسلامي الدعوي والمقاوم المتنامي في كل مكان، والذي يتهيأ لأخذ دوره على كل صعيد، ليقوم بطرح الإسلام بديلاً حضارياً تشريعياً وحيداً للبشرية برمتها، لذلك فأنه لم يعد مقبولاً أن تبقى الساحة الإسلامية بعيدة عما يجري، وغير عابئة أو مشاركة أو صانعة لما يجب أن يجري أو لما يمكن أن يجري.

٨- دعم الخير وأهله وتقليل الشر والظلم والعدوان ومحاربة الفساد والمفسدين، وقطع الطريق أمام من يستغل السلطة لأهداف شخصية، ومنع أهدار المال العام، ومنع وصول المفسدين إلى سدة الحكم، وإعانة المظلوم، وتقوية الضعيف، وتضييق دائرة االأثم والعدوان قدر الإمكان.

٩- أن الدخول في المجالس النيابية هو عمل بالممكن الميسور بعد تعذر الصعود إلى المثال المعسور، حتى لا تتعطل مصالح الخلق، ولا تضيع حقوقهم ويذهب دينهم ودنياهم، والشريعة أنما جاءت لرفع الحرج، وقررت أن الضرورات تبيح المحظورات، وأن المشقة تجلب التيسير.

١٠- قد يكون البديل لمشاركة الإسلاميين إذا هم امتنعوا عن المشاركة في الحكم أن يهيمن عليه أعدائهم من الفجار والمفسدين والفسقة واللصوص والشيوعيين والعلمانيين والصليبين، الذين أذا تسلموا مراكز الحكم فأنهم يسخرون كل الإمكانيات لمحاربة الإسلام وأهله ويسيرون بالأمة على طريق الذل والهوان والتبعية لأعدائها حيث يقول الشيخ محمد بن صالح العثيمين في فتواه حول الدخول إلى المجالس البرلمانية: «أدخلوها.، أتتركونها للعلمانيين والفسقة».

ويرى الباحث أن هذا الفريق من المفكرين الإسلاميين يتمسكون بمبدأ (البراكماتية) التي معناه في العربية (العملية) في تنظيرهم الفكري واتخاذ الديمقراطية كوسيلة للوصول إلى سدة الحكم وكتقنية في فن الحكم وتغليب المصلحة العامة ودرء المفسدة وتكوين برلمان ذو أغلبية إسلامية تستطيع من خلالها الوجود في الساحة السياسية وتحقيق الموازنة السياسية مع بقية التيارات الفكرية والسياسية.

وأن في المشاركة ارتكاباً لأخف الضررين وأهون الشرين، ودفعاً لأعلاهما، وتفويتاً لأدنى المصلحتين تحصيلاً لأعلاهما، وأن حفظ البعض أولى من تضييع الكل، انه إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما، ولئن يسعى المسلمون ليكون لهم شركة في الحكم مع الكفار يصونون بذلك أعراضهم وأموالهم ويحمون دينهم خير من أن يعيشوا تحت وطأة الكفار بلا حقوق تصون شيئاً من دينهم وأموالهم. وأن الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها وأن الباحث يرجح كفة التيار المتضامن والمتوافق بين الإسلام والديمقراطية لأنه يرى من الواجب عدم ترك الساحة السياسية للعلمانيين والملاحدة والفسقة ومن ذر حولهم. ولو يعلم ويفقه المسلمون ماذا تعني السياسة، وماذا تعني ممارستها وخوض غمارها لما تركوا الساحة لغيرهم.

ونرى أن هذا الخلاف الفكري بين المفكرين الإسلاميين حول مفهوم الديمقراطية واستخدام آلياتها هو ينبع من الفهم الخاص لكل مفكر وطبيعة الخلفية الدينية والسياسية والاجتماعية، وهذا الخلاف الفكري هو ظاهرة صحية في عالم الفكر والسياسة.

الخاتمة

من خلال العرض السابق للطروحات الفكرية التي جاء بها البحث ومن خلال البحث في مواقف مفكري التيار الإسلامي المعاصر من الديمقراطية توصل البحث إلى مجموعة من الاستنتاجات والخلاصات يمكن أيجاز أهمها بالآتي:

١. توصلت الدراسة إلى أن الديمقراطية كمرتكز من مرتكزات الطرح الغربي وليدة ظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية أوربية، وأنها اتصفت بالتطور في المفاهيم بتطور تأريخ أوربا ذاتها، وأن لهذا المفهوم مبادئ أساسية يعتمدها منها الفردية والسيادة الشعبية والتعددية الحزبية والتداول السلمي للسلطة وسيادة القانون والفصل بين السلطات، ولاحظ البحث أنه مع بقاء هذه المبادئ على الصعيد النظري، إلا أنها واجهت على صعيد الممارسة العملية صعوبات جمة أفرزتها الطبقية للمجتمعات الغربية.

٢. أن الفكر الإسلامي المعاصر، وفي أطار تقيمه للطروحات الغربية وبالأخص الديمقراطية، يلاحظ أنها أفكار ذات مصدر معرفي بشري وأنها لا تعترف بمصادر المعرفة الأخرى كالوجوب الإلهي الذي يمثل توجيهاً ربانياً للإنسان في حياته الدنيوية، كما أنها لا تأخذ في الحسبان العلاقة بين الحياة الدنيوية والحياة الأخروية، إذ جعلت الإنسان غاية الفكر ومصدره.

٣. يلاحظ الاتجاه المناوئ للديمقراطية أنها تتعارض مع جوهر الإسلام، لاسيما الأيمان بمصدرية الأمة المطلقة للسلطات وكون الفرد مصدراً للقوانين والتشريعات. إذ يرى هذا الاتجاه أن سلطة الأمة في الإسلام ليست مطلقة وأن حركة الأمة مقيدة بشرع الله تعالى المستوحى من الكتاب والسنة النبوية المطهرة، وأنها ملتزمة بالقواعد الكلية التي أستنبطها الفقهاء لرعاية المصالح وهو ما أصطلح عليه بـ(نظرية المقاصد) كما لاحظ هذا الاتجاه أن الممارسة العملية للديمقراطية على وفق التصور الغربي لها تتم في أطار علماني، في حين لا مجال لمثل هذا التطبيق في ظل الإسلام، لأن حصر السلطة بالأمة يؤدي إلى

الاشتراك في مجال الإرادة مع الخالق جل وعلا الذي ينبغي أن يكون متفرداً في أفعاله وتدبيره لشؤون الكون كله.

٤. أما اتجاه المتضامن مع الديمقراطية فأنه يرى أن الدخول في المجالس النيابية هو عمل بالممكن الميسور بعد تعذر الصعود إلى المثال المعسور، حتى لا تتعطل مصالح الخلق، ولا تضيع حقوقهم ويذهب دينهم ودنياهم، والشريعة أنما جاءت لرفع الحرج، وقررت أن الضرورات تبيح المحظورات، وأن المشقة تجلب التيسير. قد يكون البديل لمشاركة الإسلاميين أذا هم امتنعوا عن المشاركة في الحكم أن يهيمن عليه أعدائهم من الفجار والمفسدين والفسقة واللصوص والشيوعيين والعلمانيين والصليبين، الذين أذا تسلموا مراكز الحكم فأنهم يسخرون كل الإمكانيات لمحاربة الإسلام وأهله ويسيرون بالأمة على طريق الذل والهوان والتبعية لأعدائها.

الهوامش

(١) القرآن الكريم، سورة المائدة: الآية ٥٠.

(٢) سورة الأحزاب: الآية ٣٦.

(٣) سورة المائدة: الآيات ٤٤، ٤٥، ٤٧.

(٤) سورة هود: الآية ١١٣.

(٥) للمزيد ينظر: د.عمر سليمان عبد الله الأشقر، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، الأردن، دار النفائس للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٢، ص٣٠، وكذلك ينظر: د.محمد أحمد علي مفتي: نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، سلسلة تصدر عن المنتدى الإسلامي، الرياض، مطابع أضواء المنتدى، ط١، ٢٠٠٢، ص ٩٦.

(٦) للمزيد ينظر: محمد قطب: مذاهب فكرية معاصرة، الديمقراطية الشيوعية، القاهرة، دار الشرق، ١٩٨٣، ومحمود الخالدي، الديمقراطية الغربية في ضوء الشريعة الإسلامية، وعلي بلحاج: الدمغة القوية لنسف عقيدة الديمقراطية، بيروت، دار العقاب، ١٩٩٠، وكذلك عدنان علي النحوي: الشورى وممارستها الإيمانية.

(٧) محمود الخالدي، المصدر نفسه، ص٦٣.

(٨) فتحي عثمان: من أصول الفكر الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٤، ص٤٨.

[٩] مصطفى مشهور: من محاضرة ألقاها بدار الرعاية الإسلامية يوم ١٩٩٥/٥/٢٦.

[١٠] حسن البنا: رسالة نحوه النور، الرسائل، بيروت، مؤسسة الرسالة، ص١٨٥.

[١١] حسن البنا: مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الإسلامي، الرسائل، بيروت، مؤسسة الرسالة، ص٣٨٩.

[١٢] حسن البنا: بين الامس واليوم، نفس المصدر، ص٣٨٩.

[١٣] حسن البنا: نفس المصدر، ص٤٠٥- ٤٠٧.

[١٤] أبو الأعلى المودودي: الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة، ترجمة خليل الحامدي، الكويت، دار القلم، ١٩٧١، ص٢٤٩- ٢٥٢.

[١٥] سيد قطب: معالم في الطريق القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، ١٩٨٣، ص١٥٧.

[١٦] احمد صدقي الدجاني: تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث، ورقة ضمن كتاب أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ص١١٥.

[١٧] محمد البهي: الفكر السياسي الحديث وصلته بالاستعمار، القاهرة، مكتبة وهبه، ١٩٩١، ص٢٠٦- ٢٠٩.

[١٨] محمود الخالدي: نقص النظام الديمقراطي، بيروت، دار الجيل، عمان، مكتبة المحتسب، ١٩٨٤، ص٨٤.

[١٩] محمد قطب: العلمانيون والإسلام، الرياض، دار الوطن، ١٩٩٣، ص٩١.

[٢٠] علي بلحاج: الدمغة القوية لنسف عقيدة الديمقراطية، بيروت، دار العقاب، ١٩٩٠، ص١٥.

[٢١] سورة الجاثية: الآية ١٨.

[٢٢] النحوي: الشورى وممارستها الإيمانية، مصدر سبق ذكره، ص٥٥.

[٢٣] محمد قطب: مصدر سبق ذكره، ص١٠٤- ١٠٥.

[٢٤] فتحي يكن: مشكلات الدعوة والداعية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٧٤، ص١٧.

[٢٥] نقلاً عن الخالدي: الديمقراطية الغربية في ضوء الشريعة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص١٤.

[٢٦] سامي محمود ذبيان: شقاء الديمقراطية في الوطن العربي "أي ديمقراطية؟ ديمقراطية من؟ ديمقراطية من غير ديمقراطيين؟ بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧، ص٦٦.

[٢٧] د.محمد أحمد علي مفتي: نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، سلسلة تصدر عن المنتدى الإسلامي، الرياض، مطابع أضواء المنتدى، ط١، ٢٠٠٢، ص ٩٦.

[٢٨] د.محمد أحمد علي مفتي: المصدر السابق، ص٩٧.

[٢٩] المصدر نفسه، ص٩٧.

[٣٠] المصدر نفسه، ص٩٧-٩٨.

[٣١] المصدر نفسه، ص١٠١.

[٣٢] المصدر نفسه، ص١٠٢.

[٣٣] المصدر نفسه، ص١٠٢- ١٠٣.

[٣٤] المصدر نفسه، ص١٠٣.

[٣٥] المصدر نفسه، ص١٠٧.

[٣٦] د.أحمد صدقي الدجاني: تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث، ورقة ضمن كتاب أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، ص١١٥، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١٩٨٧.

[٣٧] نفس المصدر، ص١٢١.

[٣٨] ألبرت حوراني: الفكر العربي في العصر الليبرالي، ١٩٩١، ص٧٠.

[٣٩] الدجاني: المصدر السابق، ص١٢١.

[٤٠] نفس المصدر، ص١٢١-١٢٣.

[٤١] نفس المصدر، ص ١٢٤.

[٤٢] رفعت سيد أحمد: الدين والدولة والثورة، ١٩٨٩، الدار الشرقية، القاهرة، ص٤٤-٤٧.

[٤٣] نفس المصدر، ص ٤٨-٥٠.

[٤٤] عبد الرحمن الكواكبي: أم القرى، دار الشروق العربي، بيروت، ١٩٩١.

[٤٥] ألبرت حوراني، المصدر السابق، ص ٢٢٨.

[٤٦] الدجاني، المصدر السابق، ص١٢٤-١٢٥.

(٤٧) راشد الغنوشي: الحالة التونسية في سياق علاقة الإسلام بالغرب... الواقع والآفاق، مجلة المستقبل العربي، ١٩٩٥، ص٤٢.

(٤٨) راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣، ص٨٧-٨٨.

(٤٩) راشد الغنوشي: الحالة التونسية في سياق علاقة الإسلام بالغرب... المصدر السابق، ص٤٣.

(٥٠) راشد الغنوشي: مستقبل التيار الإسلامي، مجلة منبر الشرق، ١٩٩٢، ص٢٥-٢٦.

(٥١) المصدر نفسه، ص٢٦.

(٥٢) راشد الغنوشي: محاور إسلامية، القاهرة، بيت المعرفة، مكتبة الكمال، ١٩٨٩، ص٦١.

(٥٣) راشد الغنوشي: مستقبل التيار الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص٢٦.

(٥٤) راشد الغنوشي: محاور إسلامية، مصدر سبق ذكره، ص٢٢٧.

(٥٥) وينظر أيضا الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، مجموعة من المؤلفين، الجزء الثاني، ط٣، دمشق، المركز العربي للدراسات الإستراتيجية، ٢٠٠٠، ص٨٦٠.

(٥٦) يوسف القرضاوي: أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢، ص١٥٧-١٥٨.

(٥٧) سورة نوح: الآية ٢١.

(٥٨) سورة هود: الآية ٥٩.

(٥٩) سورة الزخرف: الآية ٥٤.

(٦٠) سورة هود: الآية ٩٧.

(٦١) يوسف القرضاوي: أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، المصدر السابق، ص٥٦.

(٦٢) يوسف القرضاوي: من هدي الإسلام فتاوى معاصرة، الجزء الثاني، المنصورة، دار الوفاء للنشر، ١٩٩٣، ص٦٣٨- ٦٥٠.

(٦٣) يوسف القرضاوي: أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، المصدر السابق، ص١٥٦.

(٦٤) سورة الطلاق: الآية ٢.

(٦٥) يوسف القرضاوي: من هدي الإسلام فتاوى معاصرة، المصدر السابق، ص٦٣٩.

(٦٦) عدنان سعد الدين: أصول العمل السياسي للحركة الإسلامية المعاصرة، في عبد الله النفيسي، محرر الحركة الإسلامية، رؤية مستقبلية، أوراق النقد الذاتي، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٨٩، ص٢٨٣.

(٦٧) المصدر نفسه، ص٧٩.

(٦٨) حسن الترابي: في قراءات سياسية، العدد٤، خريف ١٩٩٤، ص١١، وينظر أيضاً حسن الترابي، أولويات التيار الإسلامي لثلاث عقود قادمة، منبر الشرق، آذار ١٩٩٢، ص٢٠.

(٦٩) مجموعة من المؤلفين: (الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية)، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، دمشق، المركز العربي للدراسات الإستراتيجية، ٢٠٠٠، ص٦٠١.

(٧٠) مأمون الهضيبي يرد على أسامة الباز، الأخوان مع دستور مكتوب، مجلة الوسط، العدد (١٣٦) ١٩٩٤/٩/٥.

(٧١) سورة يوسف، الآية ٥٥- ٥٦.

(٧٢) نقلاً عن: د. إبراهيم عبد الرحمن: (فقه الموازنات بين المصالح والمفاسد في ضوء مقاصد الشريعة)، دار السلام للنشر والتوزيع، سورية، دمشق، ط١، ٢٠٠٨، ص٣٣٣.

(٧٣) سورة يوسف، الآية ٧٦.

(٧٤) سنن ابن ماجة: كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ١٣٢٧/٢.

(٧٥) صحيح مسلم: كتاب الأيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الأيمان، ١/ ٦٩.

(٧٦) نقلاً عن: إبراهيم عبد الرحمن، المصدر السابق، ص٣٣٩.

(٧٧) نقلاً عن: إبراهيم عبد الرحمن، المصدر السابق، ص٣٤١- ٣٤٢.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

١. سنن أبن ماجة: كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ١٣٢٧/٢.

٢. صحيح مسلم: كتاب الأيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الأيمان، ١/ ٦٩.

٣. د.محمد أحمد علي مفتي: نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية سلسلة تصدر عن المنتدى الإسلامي، الرياض، مطابع أضواء المنتدى، ط١، ٢٠٠٢.
٤. محمد قطب: مذاهب فكرية معاصرة الديمقراطية، الشيوعية، العلمانية، العقلانية، القومية، الوطنية، الإنسانية، الإلحاد، القاهرة، دار الشرق، ١٩٨٣.
٥. محمد قطب: العلمانيون والإسلام، الرياض، دار الوطن، ١٩٩٣.
٦. فتحي عثمان: من أصول الفكر الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٤.
٧. على الدين هلال وآخرون: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١.
٨. حسن البنا: مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الإسلامي، الرسائل، بيروت، مؤسسة الرسالة، د.ت.
٩. حسن البنا: رسالة نحوه النور، الرسائل، بيروت، مؤسسة الرسالة، د.ت.
١٠. مصطفى مشهور: من محاضرة ألقاها بدار الرعاية الإسلامية يوم ١٩٩٥/٥/٢٦.
١١. أبو الأعلى المودودي: الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة، ترجمة خليل الحامدي، الكويت، دار القلم، ١٩٧١.
١٢. سيد قطب: معالم في الطريق القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، ١٩٨٣.
١٣. احمد صدقي الدجاني: تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث، ورقة ضمن كتاب أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٧.
١٤. محمد البهي: الفكر السياسي الحديث وصلته بالاستعمار، القاهرة، مكتبة وهبه، ١٩٩١.
١٥. محمود الخالدي: نقص النظام الديمقراطي، بيروت، دار الجيل، عمان، مكتبة المحتسب، ١٩٨٤.
١٦. علي بلحاج: الدمغة القوية لنسف عقيدة الديمقراطية، بيروت، دار العقاب، ١٩٩٠
١٧. فتحي يكن: مشكلات الدعوة والداعية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٧٤، .

١٨.سامي محمود ذبيان: شقاء الديمقراطية في الوطن العربي أي ديمقراطية؟ ديمقراطية من؟ ديمقراطية من غير ديمقراطيين، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧.

١٩.ألبرت حوراني: الفكر العربي في العصر الليبرالي، ١٩٩١.

٢٠.رفعت سيد أحمد: الدين والدولة والثورة، الدار الشرقية، القاهرة، ١٩٨٩.

٢١.عبد الرحمن الكواكبي: أم القرى، دار الشروق العربي، بيروت، ١٩٩١.

٢٢.رفعت سيد أحمد: الدين والدولة والثورة، الدار الشرقية، القاهرة، ١٩٨٩.

٢٣.راشد الغنوشي: الحالة التونسية في سياق علاقة الإسلام بالغرب... الواقع والآفاق، مجلة المستقبل العربي، ١٩٩٥.

٢٤. راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣.

٢٥.راشد الغنوشي: مستقبل التيار الإسلامي، مجلة منبر الشرق، ١٩٩٢.

٢٦.راشد الغنوشي: محاور إسلامية، القاهرة، بيت المعرفة، مكتبة الكمال، ١٩٨٩.

٢٧.مجموعة من المؤلفين: الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، الجزء الثاني، ط٣، دمشق، المركز العربي للدراسات الإستراتيجية، ٢٠٠٠.

٢٨.يوسف القرضاوي: أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢.

٢٩.يوسف القرضاوي: من هدي الإسلام فتاوى معاصرة، الجزء الثاني، المنصورة، دار الوفاء للنشر، ١٩٩٣.

٣٠.عدنان سعد الدين: أصول العمل السياسي للحركة الإسلامية المعاصرة، في عبد الله النفيسي، محرر الحركة الإسلامية، رؤية مستقبلية، أوراق النقد الذاتي، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٨٩.

٣١.حسن الترابي: في قراءات سياسية، العدد ٤، خريف ١٩٩٤.

٣٢.حسن الترابي: أولويات التيار الإسلامي لثلاث عقود قادمة، منبر الشرق، آذار ١٩٩٢.

٣٣.مأمون الهضيبي يرد على أسامة الباز: الأخوان مع دستور مكتوب، مجلة الوسط، العدد (١٣٦) ١٩٩٤/٩/٥.

٣٤.إبراهيم عبد الرحمن: فقه الموازنات بين المصالح والمفاسد في ضوء مقاصد الشريعة، دار السلام للنشر والتوزيع، سورية، دمشق، ط١، ٢٠٠٨.

٣٥. محمد قطب: مذاهب فكرية معاصرة، الديمقراطية، الشيوعية، العلمانية، العقلانية، القومية الوطنية الإنسانية، الإلحاد، القاهرة، دار الشرق، ١٩٨٣.

٣٦.د.عمر سليمان عبد الله الأشقر: حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، الأردن، دار النفائس للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٢.

٣٧.سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، رؤية من خلال الحدث الجزائري، مجلة المستقبل العربي، السنة السادسة عشر، العدد ١٧٠، نيسان، ١٩٩٣.

نشأة علم الكلام
لدى العرب المسلمين

د.عبد المنعم حميد أحمد

م.م. خالد عبد الكريم

كلية الآداب

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين وعلى اله الطيبين الطاهرين وأصحابه الغر الميامين.

أما بعد:

إن علم الكلام هو احد شطري أحكام الشريعة، إذ ان أحكام الدين تقسم على قسمين: قسم يبحث في الفروع وهو علم الفقه، وقسم يبحث في العقيدة وأصول الدين وهو علم الكلام، الذي واجه به علماء الأمة أعداء الدين وردوا عليهم بكل مقام ومقال... لقد قمت بتقسيم هذا البحث الموجز إلى مبحثين، الأول تناولت فيه التعريف بعلم الكلام وبيان مفهومه كما تطرقت إلى الجذور التاريخية التي شهدت ولادة هذا العلم معززا الآراء بما يسندها من الحوادث التاريخية خلال عهود البعثة النبوية المباركة والخلافة الراشدة وعصر التابعين.

أما في المبحث الثاني، فقد عرفت بأوائل المتكلمين ممن قالوا بالقدر والجبر، وبيان الأسباب التي أدت إلى شهادتهم ومن ثم أقوالهم وأحوالهم ثم انتقلت إلى موطن علم الكلام في البصرة وفي حلقة عالمها الجليل الحسن البصري (رحمه الله تعالى)، وكيف ولدت مدرسة الكلام الأولى المنظمة على يد واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، مع بيان أحوالها.

ثم أشرت في نهاية البحث إلى المصادر والمراجع التي اعتمدتها، وفي الحقيقة فان المصادر الأصلية التي طالعتها كانت كلها تتحدث عن علم الكلام ومن صون المنطق للسيوطي وإشارات المرام للبياضي وهي من الكتب النفيسة إضافة إلى كتب التاريخ وكتب الفرق والمراجع الحديثة التي تناولت هذا الموضوع، لقد كثرت الآراء في هذا الموضوع، حيث يبقى علم الكلام مثار جدل في الأوساط العلمية بين مؤيد ومعارض كل حسب أرائه ومفاهيمه ولعل هذا الجهد المتواضع قد أفاد قليلا في إدامة النظر إلى هذا الجانب الهام حق الفكر الإسلامي وأبعاده في مجتمعنا الذي غفل عن تاريخه العظيم وانساق خلف مزامير الجهل وابتعد عن حصونه المنيعة ليقع في مصائد الغفلة.

المبحث الأول
تعريف علم الكلام

إن علم الكلام يعد احد انجازات العقل العربي الكبيرة كغيره من العلوم الأخرى التي ابتدعها العرب المسلمون مثل علم التفسير وعلم الحديث والجرح والتعديل والفقه وأصول الفقه، ويجانب الصواب الكثير ممن يلصق به فكرة الانسلاخ من عباءة الفلسفة اليونانية(١).

مع عدم إنكار تأثر متأخري المتكلمين بها، وقد حاول العلماء العرب إعطاء وصف دقيق لمفهوم هذا العلم وبيان مباحثه في اللغة والاصطلاح... ولا نرى اتفاقا كبيرا بينهم بسبب وضع هذه التعريفات بعد نشوئه بعشرات السنين، ونورد جملة من هذه الأقوال المتفاوتة في الدلالة والمعنى: يقول الشهرستاني «إن اظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسائل الكلام فسمي النوع باسمها، وأما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق. والمنطق والكلام مترادفان»(٢).

أما ابن خلدون فيقول: «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية، بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»(٣).

ويؤكد الغزالي ذلك بقوله «إنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة»(٤).

ولا يبتعد مفهوم علم الكلام عند الغزالي عنه عند ابن خلدون، وهو جعله وسيلة أهل السنة والجماعة للدفاع عن العقيدة ضد أهل البدع والأهواء، وإنما يقصدون المعتزلة وغيرهم، وهذا يخالف ما كان عليه الأمر عندما حمل المعتزلة لواء علم الكلام الذي هو صنيعتهم دون غيرهم وهذا التغيير حدث بعد المحنة(٥).

حين كانت الشهرة والانتشار لمدرسة المتكلمين في البصرة ثم في بغداد مع نهايات القرن الثاني الهجري، حتى منتصف القرن الثالث الهجري عندما توقف نشاط مدرسة بغداد الاعتزالية أو قارب ذلك على يد المتوكل(٦).

وعندها فسح المجال لمتكلمي أهل السنة والاشاعرة بالظهور الواضح ومنهم على سبيل المثال الأمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ) وصولاً إلى ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) على اختلاف مناهج البحث عندهم(٧).

ولعل اقرب التعاريف تعبيراً عن ماهية علم الكلام ما قاله الجرجاني: «علمٌ يبحث عن ذات الله تعالى وصفاته وأحواله الممكنات من المبدأ إلى المعاد»[٨]، ويقول الايجي: «والكلام علم يقتدر به على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه... ويقول: والمراد بالدينية المنسوبة إلى دين محمد ﷺ فان الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام»[٩].

إذن يخرج من دائرة علم الكلام البحث في الأمور الفقهية العملية والعلوم الصرفة والتطبيقية وعلوم اللغة وغيرها مما لا يدخل في نطاق العقائد.

وقد توسع الشيخ التهانوي في تعريفه توسعاً كبيراً وفصله تفصيلاً واسعاً عن مباحثه ومدلولاته بحيث استغرق وجوده وعناوينه كلها. فهو يقول: «علم الكلام ويسمى بأصول الدين أيضاً وسماه ابو حنيفة رحمه الله تعالى بالفقه الأكبر... يقول وموضوعه هو المعلوم من حيث أن يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً وذلك أن مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كإثبات القدم أو الوحدة للصانع وإما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الأجسام من الجواهر المفردة وجواز الخلاء وانتقاء وعدم تمايز المعدومات المحتاج إليها في المعاد وكون صفات الله تعالى متعددة موجودة في ذاته»[١٠].

الجذور التاريخية لعلم الكلام

لم تشغل مباحث علم الكلام حيزاً كبيراً في تفكير المسلمين الأوائل في عهد الرسول ﷺ لأسباب عدة منها انشغالهم بالدعوة وفهم تعاليم الدين الجديد ودهشة النبوة ورسوخ معاني اللغة وعمقها الدلالي في عقولهم مما سهل عملية التلقي للمفاهيم الجديدة التي وردت في القرآن الكريم دون الكثير من العناء، أما من رفض الدعوة أو شك فيها فقد كان القرآن يرد عليهم وردت آياته دعاويهم بآيات محكمة عجزوا عن مواجهتها، بل أن الله تعالى أبان لهم عجزهم عن الآيتين بسورة واحدة مشابهة لما يسمعون بقوله. تعالى: ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ ﴾[١١]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ﴾[١٢].

كان هذا بالنسبة إلى من ارتاب بدعوته عليه الصلاة والسلام واستعصى على قلبه الإيمان، أما سائد المسلمين الذين عزروه ونصروه فقد سلك الإيمان إلى قلوبهم مسلكاً سهلاً

وشاهدوا معجزات النبوة وذهب عنهم ظلم الشك والوهم وتشرفوا بصحبة صاحب الدعوة المباركة عليه الصلاة والسلام(١٣).

يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق: «كان القرآن يجادل مخالفيه من ارباب الديانات والملل من العرب، رداً للشبهات التي كانوا يثيرونها حول عقائد الدين الجديد، على أنه كان لا يمد في حيل الجدل حرصاً على الألفة»(١٤).

ولكن التساؤل كان يلح على بعض المسلمين في عصر الرسول ﷺ وكان يبذر بذوره في البيئة الإسلامية منذ فجرها الأول(١٥).

يذكر السيوطي في صون المنطق أن رسول الله ﷺ خرج ذات يوم والناس يتكلمون في القدر، قال: كأنما تفقأ في وجهه حب الرمان من الغضب، فقال لهم ما كنتم تضربون كتاب الله بعضه ببعض، بهذا هلك من كان قبلكم(١٦).

لقد كان رسول الله ﷺ يهدي الناس ويصحح لهم المسير وكانوا يسمعون ويطيعون، وبعد عصر النبوة نهج علماء المسلمين نفس السلوك في مقارعة حجج المخالفين بالمنطق والدليل، وإذا توسع المخالفين بالهجوم توسعوا في الدفاع عن دين الله(١٧).

وعند البحث في زمن الخلافة الراشدة نجد الكثير من مؤرخي هذه المرحلة يتجاوزونها بدعوى عدم حدوث أمور ذات قيمة تمس جوهر العقيدة وخصوصاً في عهد ابي بكر وعمر رضي الله عنهما.. وهذا طرح غير دقيق لأن هذه المرحلة شهدت بواكير المسائل الكلامية التي سرعان ما توسعت بعد عقد أو عقدين من الزمن.. والقفر على هذه المرحلة قفزة على جذور الموضوع(١٨).

صحيح أن خلافة أبي بكر لم تدم سوى سنتين وبضع شهور والناس شغلوا بحروب الردة وإعادة موازنة مسار العقيدة الإسلامية إلى وضعها الصحيح. ولكن نجد أول خلاف ظهر هو موضوع تولي أمر المسلمين ومن سيخلف النبي ﷺ في قيادة الأمة وحدث ما حدث من أمر السقيفة التي كادت تودي بوحدة المسلمين وكذلك موضوع ارتداد العرب وما تبعه ومن توابع أرهقت المسلمين حتى تخلصوا منها(١٩).

وعندما تولى عمر بن الخطاب ﷺ الخلافة شهد المجتمع الإسلامي تبدلات وتحولات كثيرة كان في مقدمتها الفتوح الكبيرة التي أدخلت في جسد الأمة أقواماً كثيرة، وقد

استشعر الخليفة منهم خوفاً كامناً أقلقه كثيراً يقول الدينوري: «أن عمر بن الخطاب ﷺ كان يتعوذ من أبناء الجلوليات»[٢٠].

كانت شخصية عمر ﷺ فذة نقية، وكانت له هيبة يشعر بها كل من يراه، وكان شديداً في الحق، ذكر ابن المرتضى في المنية والأمل أن عمر ﷺ أقام الحد على من سرق، وضربه اسواطاً عندما احتج بقوله (قضى الله علي)، وسئل عمر عن سبب ضربه بالسوط فوق قطع اليد، فقال: (القطع للسرقة) والجلد لما كذب على الله[٢١].

إذن هناك كلام في هذا الفن ولكن لم يكن واسعاً أي القدر كان معروفاً ومفهوماً في عصر الخلافة الراشدة وعاقب عليه عمر، وهو ليس مستحدثاً أوجده المعتزلة أو غيرهم، وهناك موضوع آخر اشد خطورة وهو مسألة متشابه القرآن، والتي أثيرت في زمن عمر ﷺ إلا أنه أخمدها بعيدان الجديد (العراجين)، يقول السيوطي: أن رجلاً يقال له اصبغ قدم المدينة فجعل يسأل عن متشابه القرآن «كأنه يتعمد التشويش والبلبة فأرسل إليه عمر وقد أعد له عراجين»، فقال له من أنت، فقال عبيد الله بن أصبغ فأخذ عرجوناً من تلك العراجين، فضربه حتى دمى رأسه، وأقر الا يجالسه أحد من المسلمين[٢٢].

كما يذكر السيوطي الموضوع الأكثر خطورة في مباحث علم الكلام والذي احتل حيزاً كبيراً في تأريخ الفكر العربي الا وهو موضوع (خلق القرآن) فيقول أنه كان مجلس فيه عمر بن الخطاب ﷺ فجاء رجل يسأل عن القرآن: مخلوق هو أم غير مخلوق، فقال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه: «هذه كلمة سيكون لها ثمرة، ولو وليت من الأمر ما وليت يخاطب عمر بن الخطاب، ضربت عنقه»[٢٣].

وهذه الرواية تسرب الشك إلى الرواية التي ذكرها الخطيب البغدادي في موضوع انهاء محنة خلق القرآن، لأن متنها أقوى من متن رواية البغدادي[٢٤].

وفي عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان ﷺ حدث أمر مريع الا وهو خروج مجموعة من المسلمين على الخليفة شخصياً وقتله واتهامه بعدم العدل، وبذلك شقوا وحدة صف الأمة، فكانت نهاية مؤلمة لأحد العشرة المبشرين بالجنة، يقول الشهرستاني: «لقد وقعت في زمانه اختلافات كثيرة كلها أحيلت عليه»[٢٥].

المهم في الموضوع هو حدوث أسوأ ما يخشاه المسلمون الا وهو أن تعرض فكرة الجبر والاختيار بشكل علني ويتداولها الناس ويطبقونها على سلوكهم، ويكثر السؤال وتتعدم

الأجوبة وتتضارب الآراء، يقول الأستاذ يحيى فرغل: «صحيح أن الصحابة ﷺ لم يتنازعوا في مسائل الأسماء والصفات إلا أن هذه المسائل كانت تحدث في مجالسهم، وإذا صح أنهم لم يكونوا يواجهون الكثير منها إلى رسول الله ﷺ فقد صح كذلك أن البعض منهم كان يتشوق إلى أن يسمع توجيهها فيه»[٢٦].

السبب يعود إلى تفاوتهم في قدرة فهم القرآن ومعرفة معانيه، وقد ذهب أبن كثير إلى أنهم قد تنازعوا في كثير من مسائل الأحكام، كما يذكر ابن قيم الجوزية[٢٧].

وفي خلافة الإمام علي بن أبي طالب ﷺ أصبح الكلام والسؤال عن القدر أمراً حتمياً لما شهدته الساحة من أحداث سياسية كثيرة غلفها صانعوها بغلاف الدين وكل فريق يستعين بما يوافق أفكاره من آيات قرآنية وأحاديث نبوية[٢٨].

بل وصل الأمر إلى أن يسأل الخليفة شخصياً عن هذا الأمر فعند انصرافه من معركة صفين سأله أحد الأشخاص هل كان خروجهم بقضاء الله وقدره، فإن كان كذلك فليس لهم من الأمر شيء فأجابه الإمام علي ﷺ: بلى أيها الشيخ لم تكونوا في شيء من حالاتكم مضطرين ولا مكرهين، فقال الشيخ: وكيف ذلك والقدر ساقنا، فقال ﷺ: لعلك تظن قضاءاً واجباً وقدراً حتماً، لو كانت الأمور كذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد ولما كانت تأتي من الله لائمة لمذنب ولا محمدة لمحسن[٢٩].

لا يمكننا اعتبار أن هذه الأحداث هي الأسباب الرئيسة لظهور علم الكلام وبروز الجدال الديني، ولكن هناك أمور أخرى أملتها الظروف السياسية والاقتصادية ولاسيما بعد معركة صفين، حيث ظهر الخوارج بآراء كلامية واضحة وإن كان وصف الخوارج يشمل كل من خرج على إجماع الأمة[٣٠].

ويعدُّ ما أثر عن علي ﷺ عندما أرسل سيدنا ابن عباس لجدال الخوارج وطلبه منه الإيجاد لهم بالقرآن بقوله: «لا تجادلهم بالقرآن فأنه حمال ذو وجوه»[٣١].

إلى مرحلة أكثر نمواً أو لأنه كان أكثر الصحابة مشاركة في توجيه الأحداث ومتابعتها، أو لأنه الشخصية الأكبر التي اتخذتها الفتنة محوراً لها[٣٢].

ولقد سار الإمام علي ﷺ على نفس طريقة عمر ﷺ في لجوئه إلى الشدة والعقاب ضد مثيري الشكوك والآراء الملتبسة في مسائل العقيدة ولكنه غير موقفه من مسائل العقيدة،

بتغير الجو الفكري السائد عندما انتقل الشذوذ من حال يمكن القضاء عليها بعراجين النخل إلى هجمات عنيفة ضد صلب العقيدة[٣٣].

لم يتجرأ أحد أن يسأل الخليفة الراشد عمر بن الخطاب عن شيء من الصفات أو الأسماء أو غيرها ولكن في زمن علي بن أبي طالب ﷺ أصبحت الأسئلة ملحة، بل صار السؤال عن عرش الله تعالى ممكناً يقول البغدادي: «سئل الإمام علي بن أبي طالب عن العرش فقال: أن الله تعالى خلق العرش إظهارا لقدرته لا مكاناً لذاته»[٣٤].

نلاحظ حجم السؤال ودقة الإجابة ولو امتنع الإمام علي عن الإجابة لتعاظمت الأسئلة بل لتَشعب السؤال الواحد[٣٥].

لقد كان مبدأ التكفير الذي نهجه الخوارج ذو أثر كبير في أوساط المجتمع العربي بعد أن كان أمناً من هذه الأفكار أن هذا المبدأ اشعر المسلمين بهزة عنيفة وكانت أولى المقالات في منزلة المسلم من الإيمان قبل ظهور المعتزلة بزمن[٣٦].

من خلال هذه اللمحة السريعة عن زمن الخلافة الراشدة نستوضح بشكل جلي أن علم الكلام في نشأته كان بسبب اختلاف المفاهيم السياسية بين المسلمين أنفسهم وبسبب المفاهيم العقائدية بين المسلمين وغيرهم من أصحاب العقائد والملل الأخرى[٣٧]، وهذا ما يؤكد أصالة علم الكلام عند العرب المسلمين وعدم تأثرهم بالفلسفة اليونانية هنا.

المبحث الثاني
أوائل المتكلمين

بعد انقضاء النصف الأول من القرن الأول الهجري، حدثت تبدلات فكرية واجتماعية حادة داخل المجتمع العربي الإسلامي، وتوسعت الدولة ودخلت أقوام كثيرة في نطاق الإسلام كانت تحمل أفكار ماضيها وتراثها وتقاليدها وقد اختلطت بعض هذه المفاهيم بالعقيدة الإسلامية وظهرت على شكل تساؤلات وأفكار تبلورت وفق منظور ديني، وسوف نتناول عدداً من أولئك المتكلمين على سبيل المثال لا الحصر ممن تزعموا تلك الأفكار ومن نسب إلى كل منهم من رأي صريح جاهر به وشاع عنه.

١. معبد الجهني[٣٨]: والذي نسب إليه القول بنفي بالقدر وحرية الإرادة ومسؤولية الإنسان عن جميع أعماله، يقول ابن قتيبة الدينوري: «أن معبد الجهني وعطاء بن يسار سألا

الحسن البصري سؤالاً عن ظلم الملوك رعيتهم فقالا: يا أبا سعيد «أي الحسن البصري أن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون الأموال ويفعلون ويقولون: أنما تجري أعمالنا على قدر الله، فقال: كذب أعداء الله»(٣٩).

وهذه كانت من مقدمات الاعتزال وأحد أصوله الخمسة، يقول الشهرستاني: «وسلك أهل البصرة مسلكه (يقصد معتزلة البصرة) ولاسيما واصل بن عطاء»(٤٠).

إن أقوال معبد الجهني لم تعجب فقهاء عصره الذين ناصبوه العداء وألبوا الناس عليه، ولربما قيل عنه ما لم يقل فنحن لم تصلنا كتب عنه بشكل مباشر وما نعرفه إنما هي مجرد معلومات أخذت من كتب ومؤلفات خصومه ومناوئيه(٤١).

غيلان الدمشقي(٤٢): وهو على مذهب الجهني في القول بنفي القدرة وحرية الإرادة، وكان أهل الشام ومن نصارى الشام تحديداً وقيل أنه مصري من أقباط مصر، والراجح أنه من أهل الشام، لأنه كان مقرباً من عمر بن عبد العزيز (٩٩– ١٠١هـ)، وكان يرى فيه الأمانة بحيث كلفه بتصفية ومصادرة الاقتطاعات التي حصلت عليها أسرته، وقد تولى هذا الأخير مصادرتها وتصفيتها مما جعله في دائرة الضوء وألب عليه الأسرة الأموية وعند وفاة عمر بن عبد العزيز (سنة ١٠١هـ)، كان الدمشقي فريسة سهلة للأمويين ألقوا بها بين يدي الإمام الأوزاعي الذي كان خصماً لدوداً لأهل الكلام الذي حاكمه بتهمة نفي القدر وحدثت له محاكمة سريعة وأصدر عليه حكم قاسٍ بقطع أطرافه ثم صلبه حياً(٤٣).

٢. الجعد بن درهم(٤٤): ابرز من قال بالجبريل بل هو من الجبرية الخالصة، وكان أول من قال بخلق القرآن وتعطيل صفات الله تعالى، لقد كان الجعد غارقاً في جبريته بحيث يرى الإنسان مثل الريشة في مهب الريح ليس له من أمور حياته شيئاً... وقد هرب من دمشق إلى الكوفة حيث التقى الجهم بن صفوان الذي وافقه على مفاهيمه... وكان الجعد يعيش في زمان هشام بن عبد الملك وكان هذا الأخير قاسياً على مخالفيه لذلك أراد التخلص منه وقد أمر واليه على العراق آنذاك خالد بن عبد الله القسري بقتله، وكانت طريقة قتله مخزية لا تمت للدين بصلة بحيث زادت من اهتمام الناس به بدل نسيانه(٤٥).

٣. الجهم بن صفوان(٤٦): وهو من الجبرية الخالصة، وهناك فرقة عرفت بنسبتها إليه وهي الجهمية وهي ليست ذات أثر كبير في دائرة الفكر، ولكنها شهرت بعد مقتل زعيمها

الجهم وفشل ثورة الحارث بن سريج، حيث كان الدافع سياسياً وليس دينياً كما لسابقيه، لأن الخلفاء الأمويين لم يكونوا يتهاونون مع من خرج عليهم[٤٧].

علم الكلام المنظم (المدرسة الأولى)

إن أولى المدارس الكلامية المنظمة تعود إلى عصر التابعين وإلى جامع البصرة حيث كانت الانطلاقة الأولى ومن حلقة الحسن البصري تحديداً، وقبل الإشارة إلى هذه المدرسة لا بد من إيراد بعض التفصيل عن الحسن البصري ودوره في حدوث هذه المسألة، وهو الحسن بن يسار المشهور بالبصري لسكنه البصرة واصله من ميسان (دست ميسان) في جنوب أرض السواد، أسلم والداه عند فتح تلك المنطقة في ولاية المغيرة بن شعبة، ثم ارتحلا إلى المدينة المنورة حيث كانت والدته واسمها (خيرة) في خدمة أم المؤمنين أم سلمة زوجة النبي ﷺ والتي كانت تلهيه في حجرها عند انشغال أمه عنه، ولعل ما حصل له كان من بركات بيت النبوة[٤٨]، وكان مولى لزيد بن ثابت توفي سنة ١١٠ هجرية[٤٩].

كان زمنه أكثر الأزمنة شدة من الناحية السياسية بسبب توالي الثورات وكثرة الأحداث في ظل الدولة الأموية، وقد عاصر هو شخصياً اثنين من ولاة العراق القساة وهما زياد أبن أبيه والحجاج بن يوسف الثقفي، حيث كان هو رأس العلم في البصرة، وليس ممن يرضى عنهم الولاة لنزاهته وشدة ورعه، حيث كان خصم الحجاج الألد الذي أراد الحجاج الخلاص منه بأي وسيلة ولكن الله سلمه منه ونجاه من بطشه عدة مرات[٥٠].

لقد كانت شخصية الحسن البصري تطغى على الساحة العلمية والسياسية لذلك أصبح هدفاً للحجاج وغيره، يقول الدكتور رشيد الخيون: «لقد ظهرت مجادلات البصري في الشأن السياسي بشكل واضح في خلافة عمر بن عبد العزيز، أي بعد انفراج الشدة بموت الحجاج»[٥١].

ولكن أتصور أن نشاط الحسن البصري يعود إلى أيام معاوية وخلافته فنحن نجد أنه قد كان على اتصال بالحسن بن علي بن أبي طالب (عليهما السلام) عندما سأله عن القدر وقضاء الله بين عباده، فكتب إليه الحسن بن علي (عليه السلام) قائلاً: «من لم يؤمن بقضاء الله تعالى وقدره وخيره وشره فقد كفر، ومن حمل ذنبه على ربه فقد فجر، وأن الله تعالى لا يطاع استكراهاً، ولا يعصى بغلبة لأن الله تعالى مالك لما ملكهم وقادر على ما

أقدرهم، فأن عملوا بالطاعة لم يحل بينهم وبين ما عملوا، وأن عملوا بمعصية فلو شاء لحال بينهم وبين ما عملوا، وأن لم يفعل فليس هو الذي جبرهم على ذلك، ولو جبر الخلق على الطاعة لأسقط عنهم الثواب ولو جبرهم على المعصية لأسقط عنهم العقاب ولو أهملهم لكان ذلك عجزاً في قدرته، ولكن كانت لهم المشيئة التي غيبها عنهم، فإن عملوا بالطاعة فله المنة عليهم، وإن عملوا بالمعصية فله الحجة عليهم»[٥٢].

لقد حملت رسالة البصري في سؤاله عن القدر خلافاً سياسياً تمثل بالسؤال عن سبب تولي معاوية الحكم وعن مدى تأثر هذا الموضوع بقضاء الله تعالى وقدره.. وهذه كانت بدايات مشاركة الحسن البصري في الشأن السياسي[٥٣].

إن شخصية هذا العالم الكبير الموسوعية جعلت منه مثار اهتمام جميع الفرق من معتزلة وشيعة ومرجئة وغيرهم فالجميع يجعله من طائفته لكثرة ما سمع منه من أقوال تدخل في الأصول الفكرية لهذه الفرق[٥٤].

لقد سبق القول أن البصري زاد نشاطه وآمن على نفسه واستراح لزمن عمر بن عبد العزيز ولعل أكثر ما أثر عنه من أقوال في القدر ومرتكب الكبيرة وغيرها صدرت في ذلك الوقت[٥٥].

ويظهر لنا جلياً ذلك في قول البغدادي: «إن أول متكلمي السنة هو عمر بن عبد العزيز»[٥٦]، إذن نستنتج من ذلك أن كلام البغدادي يدل على توافق بين الرجلين.. أوجد فسحة من الحرية لعالمنا الجليل الحسن البصري.

في هذا الوقت أعيد طرح سؤال قديم وفق تساؤل جديد ما حكم مرتكب الكبيرة من الإيمان أي إعادة صياغة لحكم مرتكب الكبيرة (الكافر) عند الخوارج، طرحه تلميذ الحسن البصري واصل بن عطاء... كان الحسن البصري يقول عن مرتكب الكبيرة أنه فاسق في حين أصر واصل بن عطاء أنه في منزله بين منزلتين (أي في درجة بين الكفر والإيمان). ولم يرضِ هذا القول الحسن البصري فأعتزل واصل مجلسه وأنشأ حلقه له في نفس جامع البصرة[٥٧].

حيث بدأت الحركة الأولى لعلم الكلام المنظم، وسوف نتناول مؤسسي هذه المدرسة، وهما واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد.

الذين أسسا فرع البصرة وهو الفرع الرئيسِ لمدرسة الاعتزال قبل أن يوجد الفرع البغدادي[٥٨]، وسنذكر لمحة موجزة عن مؤسسي مذهب الاعتزال في العراق وفي البصرة تحديداً وهما واصل بن عطار وعمرو بن عبيد.

١. واصل بن عطاء[٥٩]: هو رأس الاعتزال في البصرة وتلميذ الحسن البصري المقرب، وكان من نوابغ الرجال وقد ارتبط بعلاقة وطيدة مع محمد بن الحنفية (رحمه الله)، وأبنه أبي هاشم، وقد أخذ عنه الاعتزال بصورته العامة[٦٠].

كان واصل من أئمة البلغاء والمتكلمين وذو خلق رفيع وعلم واسع ولغة رائعة عوضته عن لثغة لسانه، وكان مثالاً للصدق والأمانة والهيبة[٦١]، وكان مدافعاً عنيداً عن تعاليم الإسلام لا يخاف في الله تعالى لومة لائم وله مواقف مشهودة في ذلك[٦٢].

يقول القاضي عبد الجبار[٦٣] في معرض كلامه عن واصل بن عطاء، أن الأخير جاء إلى البصرة وقد تشبع بمفاهيم الاعتزال وعندما عرض آراءه لم تكن وليدة ساعتها.. وعندما حضر إلى البصرة ولازم فقيهها المشهور، أنما كلن يريد بذلك أن يشيع روح الاعتزال التي أخذها عن محمد بن الحنفية، وابنه أبي هاشم وعندما فارق شيخه البصري اختص بحلقة له مع زميله عمرو بن عبيد يدعو فيها إلى مفاهيم الاعتزال، ولعل ذلك ما يدعم أن هذه التسمية التي أطلقت عليهم تعود إلى فترة سابقة وقد أطلقت على غيرهم قبل ذلك[٦٤].

٢. عمرو بن عبيد[٦٥]: ولد عمرو بن عبيد بالبصرة ولم يفارقها إلا حاجاً، وأخذ علومه من شيوخها الكبار ولا سيما الحسن البصري، الذي كان بينه وبين عمرو بن عبيد مودة كبيرة، وقد نشأ عمرو على الزهد والصدق والتفقه في الدين وكان ملازماً للبصري لم يفارقه إلا بعد أن وافق واصل بن عطاء على مذهب الاعتزال.. وبقي معه حتى وفاته وقاد الاعتزال بعده[٦٦].

لقد كان عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء هدفاً سهلاً تعرض له بعض مؤرخي الفرق وخصوصاً عبد القاهر البغدادي، الذي وصفهُ (أي عمرو بن عبيد) بأوصاف ساذجة مثل قوله: «ما ظهرت البدع والضلالات في الأديان، إلا من أبناء السبايا»[٦٧].

ومن المؤسف أن نجد عالماً فذاً كالخطيب البغدادي يقول عنه: «أن الحجاج بن يوسف إنما قتل الناس على الدنيا، وأن عمرو بن عبيد أحدث بدعة، فقتل الناس بعضهم بعضاً»[٦٨].

ومهما يكن من أمر هذه الآراء التي ذكرت فإنما هي مفاهيم تكونت بعد وفاة عمرو بن عبيد بعدة قرون، وهو غير مسؤول عن آراء الناس فيه، وقد أشبع بعض المؤرخين واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد شتماً وسباً، في حين أن أياً منهما لم يكن يجرؤ على شتم أحد خدم الوالي أو أحد الأمراء.

إن عمر بن عبيد كان زاهداً عالماً تقياً ورعاً حج ماشياً أربعين سنة، كان يسير ولا يركب بصيره، يقضي عامهُ صائماً ساجداً لله، وأما وصفهُ بالكذب وأنه علج وضال وغيرها من الأوصاف التي نجدها عند عبد القاهر البغدادي وغيره بدافع الحقد لا التدين[٦٩].

لو كان واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد من أبناء الدنيا لأغرتهم السلطة وامتدت أيديهم إلى عطايا ورشى الحكومة، قال أبو جعفر المنصور لعمرو بن عبيد: «قد وضعت خاتمي في يدك فتعال وأصحابك فاكفني، فقال لهُ عمرو: ادعنا بعدلك تسخ أنفسنا بعونك، ببالك ألف مظلمة أردد بعضها نعلم أنك صادق»[٧٠].

وعندما سأله المنصور عن حاجته قال لهُ عمرو بن عبيد: «لا تبعث إلي حتى آتيك، قال إذن نلتقي، قال هي حاجتي»[٧١].

هل يا ترى صدور هذا الموقف من رجل إمام أحد أبرز خلفاء الدولة العربية الإسلامية ليس كفيلاً بأن يجعل منه علماً من أعلام الحضارة والفكر الإسلامي وهل الإساءة إلى رموز الفكر العربي الإسلامي تصب في مصلحة وخدمة الأمة، وهل كانت حياة المعتزلة في البصرة إلا مثار فخر، ومن ثم في بغداد حيث أضاء الفكر قناديله في وجه الظلام والجهل[٧٢].

الخاتمة

إن الحضارة العربية الإسلامية بطبيعتها ذات بعد ثقافي عقلي، تعتمد العقل أساساً للموازنة والمفاضلة بين الأشياء، لذلك كان انصراف العقل العربي نحو الموائمة بين الحقائق الدينية وقوانين العقل امرأ حتمياً وبداية للتحول التاريخي نحو سيادة الحضارة وشرطاً أساسياً ليقظة العقل وتحرره، لذلك أنتجت هذه الحلقة علماً قائماً ومستقلاً وهو (علم الكلام) الذي أوجد بدوره مدرسة عقلية كبيرة وهي (مدرسة الاعتزال) بفرعيها البصري والبغدادي، وكانت مهمتها ترسيخ مبادئ الدين بالوسائل العقلية، اعتماداً بالدرجة الأولى على ثراء اللغة العربية

وقدرتها على استيعاب الأوصاف والتعابير وفي الدرجة الثانية على تراكم المعرفة التي كانت روافدها كثيرة من مباحث العلوم المختلفة من فقه وحديث وتفسير وسير ومن ثم ما وصل من ترجمة واستخدام وسائل قد تكون عوامل مساعدة في ترسيخ مبدأ عقلنة الدين وعدم اصطدام الفكر مع أحكام الدين.

إن العقل العربي بطبيعته عقل واعٍ لا ينجرف بسهولة، لذلك لم يكن العقل العربي مجرد عقل ناقل للعلوم ومردد للمفاهيم ولكن كان عقلاً مضيفاً مبدعاً استفاد من علوم اليونان دون أن يذوب فيها.

لقد سلك العقل العربي طريقاً شاقاً في الوصول والارتقاء، متخذاً الحرية سلوكاً مفهوماً فليس هناك قيمة للعلم إذا لم يكن ناشئاً عن مفاهيم حرة وحقيقية، ولكون الحضارة العربية الإسلامية حضارة أصيلة، حصل فيها ما يحصل في غيرها من الأمم المبدعة، لقد تصادم العقل مع دعاة الجمود والانحراف، حيث تستدعي رؤية العالم النظر إليه من كل جوانبه وهذا وعاء فكر مدرسة الاعتزال التي واجهت بسلاحها الجبار ونقصد علم الكلام كل المذاهب المنحرفة من زنادقة وثنوية وملحدين وغيرهم عن طريق الحوار العقلي... وإن هذا الحوار كان سبباً في رد الكثير من الفتن التي كادت أن تودي بجزء كبير من العقيدة الإسلامية.

وفي نفس الوقت كانت مدرسة الاعتزال ومتكلموها أداة للتحول العلمي والنقد الذاتي كانت مثل آلة اختراق الزمن تخترق ذاتها لتجاوز التفسيرات البسيطة والساذجة لرواد المدرسة الأوائل، إنه التراكم المعرفي العظيم الذي عمق خبرات أساتذة علم الكلام في القرنين الثاني والثالث الهجري، باستخدام منهج فكري منظم لا يعتمد أسلوب التقليد العقيم ولا الخط المذهبي الرتيب، لقد كان عملاً مثابراً في تصميم نموذج للحياة والمعرفة وانتعاش العقل وفتح أفاقه الرحبة.

هوامش البحث

(١) اوليري، ديلاسي: الفكر العربي ومكانته في التاريخ. ترجمة، د.تمام حسان، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، ص١٣٧

(٢) الشهرستاني: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر بن محمد (ت٥٤٨هـ): الملل والنحل (دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٨م) ص٢٢، يقول في مقدمة النص «ثم طالع شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين ترجمت ايام المأمون فلخص مناهجها بمناهج الكلام وفنون العلم وسمتها باسم الكلام»، ص٢٢ وهذا يؤيد ما ذهبنا إليه في تقدم هذا العلم على ظهور الفلسفة عند العرب.

(٣) ابن خلدون: عبد الرحمن خلدون، (المقدمة): تحقيق. حامد احمد طاهر: دار الفجر للتراث، القاهرة، ٢٠٠٤، ص٥٥١.

(٤) الغزالي: محمد بن حامد (٥٠٥هـ): المنقذ من الضلال: مكتبة التحرير، مصر لسنة ١٩٩٥ ص٢٢٨.

(٥) الشابي، علي: مباحث في علم الكلام والفلسفة (ط٤، دار وبسلامة للنشر، تونس، ١٩٧٢): ص١١.

(٦) منهج مدرسة بغداد كان جدلياً بحتاً وقد يقرر المتكلمون أمورا لا تستند إلى منهج منطقي، كما حدث عندما استخدم المتكلمون لاحقاً خصوصاً بعد القرن الثالث الهجري، الأسلوب الجدلي المنطقي (الأرسطي).. كما يقول (شاخت). انظر: تراث الإسلام، شاخت وبوزوت (ط٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، لسنة ١٩٨٨): ٢/ ٥٨. إن المدرسة الأولى هي التي وضعت قواعد علم الكلام الذي نسب إليهم، أما المدرسة الثانية من المتكلمين منهم استخدموا أدوات علم الكلام وقواعده، ويصف العلامة ابن خلدون هذا الموضوع بقوله عن الطريقتين (طريقة المتقدمين والمتأخرين). المقدمة (ص: ٥٤٢). وطريقة المتقدمين هي أقرب إلى علم الفقه الشرعي منها إلى الجدل الفلسفي لذلك أدلى كبار علماء الأمة كأبي حنيفة والإمام الشافعي بدلوهم في هذا الباب وألفوا فيه مثل كتاب الفقه الأكبر المنسوب إلى الإمام أبي حنيفة ﷺ وكذلك ما حوت رسالة الإمام الشافعي ﷺ من مباحث كلامية.

(٧) الشابي: مباحث في علم الكلام والفلسفة: ص٥٨.

(٨) الجرجاني، علي بن محمد بن علي (ت٨١٦هـ): التعريفات (بيروت، دار الفكر، لسنة ٢٠٠٧) ص ١٥٨.

(9) الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن احمد (ت٦٥٦هـ)، كتاب المواقف (القاهرة، مطبعة السعادة، لسنة ١٩٠٦م) ص ٣٤، ويقول الشيخ مصطفى عبد الرازق: (لا يبدو أن البحث في أمور العقائد كان يسمى كلاماً قبل تدوين هذا العلم وكان يسمى أهل هذا البحث متكلمين، فلما دونت الدواوين وألفت الكتب في هذه المسائل أطلق على هذا العلم المدون ما كان لقباً لهذه الأبحاث قبل تدوينها وعلماً على المعترضين لها).. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (مطبعة دار العلوم، القاهرة، ١٩٥٩) ص ٢٦٥.

(10) التهانوي، محمد علي بن علي الحنفي: كشاف اصطلاحات الفنون، دار صادر، بيروت، بلا.ت. وقد أورد التهانوي الكثير من التعاريف والتفاصيل الواردة في كتب الحنفية من الإمام أبو حنيفة والتفازاني والارموي وفصل معانيها موضحاً جميع تفاصيل هذا العلم: ١/ ٢٢-٢٣-٢٤.

(11) سورة البقرة: الآية ٢٢.

(12) سورة يونس: الآية ٣٨.

(13) طاش كبري زاده، احمد بن مصطفى بن خليل (ت٩٦٨هـ) مفتاح السعادة ومصباح دار السيادة (مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٦٤) ٢/ ٣٢.

(14) الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتأريخ الفلسفة: ص١١٥.

(15) فرغل، يحيى هاشم حسن: نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية (مجمع البحوث الإسلامية، مصر، ١٩٧٢) ص ٣٧.

(16) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت٩١١هـ): صون المنطق والكلام من فني المنطق والكلام، تحقيق: د.علي سامي النشار (مطبعة السعادة، مصر، ١٩٦٧) ص٦٥.

(17) أحمد أمين: ضحى الإسلام (دار الكتاب العربي، بيروت، لسنة، ١٩٦٧) ٣/ ٢.

(18) الشابي: مباحث في علم الكلام والفلسفة، ص ٢٠.

(19) الشهرستاني: الملل والنحل، ص ١٧.

[٢٠] الدينوري، ابو حنيفة احمد بن داود (ت٢٨٢هـ): الأخبار الطوال، تحقيق: د.عبد المنعم عامر (مطبعة التراث العربي، مصر، ١٩٩٩) ص ١٣٦، وأبناء الجلوليات، أي سبايا جلولاء التي فتحت في زمنه.

[٢١] ابن المرتضى: احمد بن يحيى (ت٨٤٠هـ): المنية والأمل (مكتبة دار أحياء التراث، القاهرة، ١٩٧٦) ص ٨.

[٢٢] السيوطي: صوت المنطق، ص ١٧.

[٢٣] المصدر نفسه، ص١٨.

[٢٤] انظر: الخطيب البغدادي، أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت (ت٤٦٣هـ)، تاريخ بغداد، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٣م: ٢/ ١٧٠ (يقول البغدادي: أن رجلاً سئل أحمد بن أبي داود هل علم الصحابة أن القرآن مخلوق).

[٢٥] الشهرستاني: الملل والنحل، ص١٩ ينظر تفصيل الموضوع.

[٢٦] فرغل: نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية، ص٥.

[٢٧] ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر (ت٧٥١هـ): إعلام الموقعين عن رب العالمين (دار الجيل، بيروت، لسنة ١٩٧٣م) ١/ ٤٩.

[٢٨] أحمد أمين: ضحى الإسلام: ٣/ ٥٦.

[٢٩] القاضي عبد الجبار، بن أحمد الهمذاني (ت٤١٥هـ): طبقات المعتزلة وفضل الاعتزال (مكتبة الخانجي، القاهرة، دت) ص١٥.

[٣٠] الشهرستاني: الملل والنحل، ص٩٢، وأشهر هؤلاء الخوارج (الأشعث بن قيس ومسعر بن فدكي وزيد بن حصين الطائي....).

[٣١] ينظر: الطبري، محمد بن جرير (ت٣١٠هـ)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة السعادة مصر، ١٩٧٦: ٥/ ٢٥٩ وما بعدها.

[٣٢] فرغل: نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية: ص٥٠.

[٣٣] المصدر نفسه، ص٥٢– ٥٣.

[٣٤] البغدادي: عبد القاهر بن طاهر بن محمد (ت٤٢٩هـ)، الفرق بين الفرق، (ط٢، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٧م): ص٣٣٢.

(٣٥) فرغل: نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية، ص٥٤.

(٣٦) الشابي: مباحث في علم الكلام والفلسفة، ص٦٠.

(٣٧) الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتأريخ الفلسفة، ص١٦٧.

(٣٨) هو معبد بن خالد بن عويمر وقيل (بن عليم) الجهني البصري، سكن المدينة المنورة ثم انتقل إلى البصرة، وتكلم بالقدر فيها وخرج مع عبد الرحمن بن الأشعث أيام الحجاج بن يوسف الثقفي، وعندما ظفر به قتله صبراً بعد أن عذبه، مات سنة ٨٠ هجرية. الذهبي، شمس الدين بن قايماز (ت٧٤٨هـ): تهذيب التهذيب (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩) ١٠/ ٢٢٥، وهو غير معبد بن خالد الجهني الصحابي الجليل الذي توفي سنة (٧٢هـ). أنظر: أبن العماد الحنبلي، عبد الحي بن احمد بن محمد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب (بيروت، دار الفكر، لسنة ١٩٨٦) ١/ ٧٨.

(٣٩) ابن قتيبة الدينوري، عبدالله بن مسلم (ت٢٧٦هـ) (المعارف، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦): ص٤٤١.

(٤٠) الشهرستاني: الملل والنحل: ص٣٦.

(٤١) الخيون، رشيد: معتزلة البصرة وبغداد (مكتبة دار الحكمة، لندن، لسنة، ٢٠٠٠) ص٥٢.

(٤٢) هو غيلان بن خالد الدمشقي، كان نصرانياً وأسلم، وقد هم عمر بن عبد العزيز بقتله إلا أن غيلان تراجع عن آرائه، ثم عاد إلى ما كان عليه وقد أمر هشام بن عبد الملك بقتله وصلبه على باب كيسان في دمشق: الشهرستاني: المصدر السابق: ص٣٧.

(٤٣) ابن نباته، جمال الدين محمد بن محمد (ت ٨٦٧هـ): سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون (مطبعة المدني، القاهرة، لسنة ١٩٦٤م)، وينظر: أبن الأثير: الكامل في التاريخ: ٥/ ٢٦٣. يقول الإمام محمد أبو زهرة أن الأسباب الحقيقية لمقتل معبد الجهني وغيلان الدمشقي كانت لدواعي سياسية وليست دينية أو عقائدية، فالأول قتله الحجاج عندما خرج مع ابن الأشعث وفشلت ثورته ومعه سعيد بن جبير فقيه الكوفة العظيم، في حين تجاوز عن عامر الشعبي، ولعل السبب أن هذين الأولين كانا من الموالي.ينظر: تاريخ المذاهب الإسلامية: ٢/ ٣٣٦.

(٤٤) هو الجعد بن درهم، من أهل العراق ومن شماله بالتحديد وكان مرتبطاً بعلاقة مصاهرة مع الأمويين، حيث كانت أخته (ريا) أم أحد الخلفاء الأمويين وهو مروان بن محمد، قتله خالد بن عبد الله القسري سنة، ١٢٤، هجرية. ابن الأثير: الكامل في التاريخ.

(٤٥) الشهرستاني: الملل والنحل: ص٦٩.

(٤٦) الجهم بن صفوان، كان تلميذاً للجعد بن درهم وعنه أخذ مذهب الجبر، وقد خرج على السلطان وقاتل مع الحارث بن سريج أيام الأمويين، وكان ذلك في مرو، وقد قتله سلم بن أحور بن سلم المازني سنة، ١٢٦ هجرية. ينظر: أبن الأثير، الكامل في التاريخ: ٥/ ٢٧٨.

(٤٧) فرغل: المرجع السابق: (كان أسلوب الخلفاء الأمويين هو التخويف والزجر الشديد لأصحاب المقالات ولا تصل العقوبة إلى الإعدام أو القتل إلا في حال الخروج المسلح على سلطة وهيبة الدولة) ص٧٦.

(٤٨) البخاري، محمد بن اسماعيل الجعفي (ت٢٥٦هـ): التاريخ الكبير (دار الفكر، بيروت، لسنة ١٩٩٨) ٥/ ١٥٦، وينظر: ابن العماد: شذرات الذهب: ١/ ١٣٦.

(٤٩) ابن العماد: ١/ ١٣٦.

(٥٠) الطبري، تاريخ الرسل والملوك: ١١٠/٨، وكذلك ينظر: ابن الجوزي، الحافظ جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ت٥٩٧هـ): الحسن البصري (المطبعة الأميرية، القاهرة ل ت) ص٤٤.

(٥١) الخيون، معتزلة البصرة: ص٣١.

(٥٢) البياضي، كمال الدين أحمد بن حسام الدين بن سنان الدين الرومي الحنفي (ت١٠٩٨هـ): إشارات الحرام في عبارات الإمام، مقدمة للشيخ محمد زاهد الكوثري، تحقيق للشيخ: مصطفى عبد الرازق (مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٤٩م): ص٥٨ – ٥٩.

(٥٣) فرغل: نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية: ص٧٦.

(٥٤) المرجع نفسه: ص٦١.

(٥٥) المرجع نفسه: ص٦١.

(٥٦) البغدادي: الفرق بين الفرق: ص٣٦٣.

(٥٧) المصدر نفسه، ص٦٥.

(٥٨) أحمد أمين: ضحى الإسلام، ٣/ ٣٧.

(٥٩) هو أبو حذيفة واصل بن عطاء الغزال الالثغ (علة في لسانه) البصري المتكلم، الفقيه من موالي بني حنبة أو من بني مخزوم، ولد سنة ٨٠ هجرية في المدينة المنورة، وعاش فيها شطراً من حياته ثم انتقل إلى البصرة، ولازم فقيهها العظيم (الحسن البصري) رحمه الله تعالى، حتى سنة ١٠١ هجرية، ثم اعتزل، توفي في البصرة بداء الطاعون سنة ١٣١ هجرية. انظر: ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم (ت٦٨١هـ): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان (بيروت، دار الفكر، لسنة ١٩٩٠) ٥/ ٥٥.

(٦٠) أنظر: الحموي، ياقوت بن عبد الله الرومي(ت٦٢٦هـ): معجم الأدباء (القاهرة، المطبعة الحديثة، لسنة ١٩٨٣م): ٧/ ٣٣٠.

(٦١) المصدر نفسه: ٧/ ٣٣١.

(٦٢) ابن خلكان: وفيات الأعيان: ٥/ ٥٦.

(٦٣) القاضي عبد الجبار المعتزلي، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (ت٤١٥هـ) طبقات المعتزلة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ل ت.

(٦٤) حسن، حسن ابراهيم: تاريخ الإسلام (ط٢، مكتبة النهضة، القاهرة، لسنة ١٩٦٤): ١/ ٤١٨.

(٦٥) ويعون بالباب، نسبة إلى جده الباب، وأصولهم تعود إلى سبي السند (باكستان حالياً) حسب رواية أبن خلكان، وجده الباب هو الذي وقع في السبي وليس أباه وكان في سبي عبد الرحمن بن أبي سمرة.. توفي سنة ١٤١ هجرية في البصرة. انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان: ٣/ ١٣٠.

(٦٦) المسعودي، علي بن الحسين بن علي (ت٣٤٦هـ): مروج الذهب ومعادن الجوهر (بيروت، دار الكتب العلمية، لسنة ٢٠٠٨م) ٢/ ٢٨٠.

(٦٧) البغدادي: الفرق بين الفرق: ص١٠١، أن معظم التابعين من الموالي وكانوا فقهاء وعلماء هذه الأمة وخدموا الإسلام أفضل خدمة وعاشوا في خير القرون وأخذوا العلوم من منابعها، والإسلام لا يفاضل بين الناس إلا بأعمالهم.

(٦٨) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد: ١٢/ ١٧٢.

(٦٩) الخيون: معتزلة البصرة وبغداد: ص٩٨.

(٧٠) المسعودي: مروج الذهب: ٢/ ٢٨٦.

(٧١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد: ١٢/ ١٧٢.

(٧٢) الخيون: معتزلة البصرة وبغداد: ص٩٨.

المصادر

القرآن الكريم.

١. ابن الأثير، عز الدين علي بن محمد (ت٦٣٠هـ): الكامل في التاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٦م.

٢. الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد (ت٦٥٦هـ): كتاب المواقف في علم الكلام، تحقيق: إبراهيم الدسوقي، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٠٦م.

٣. البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي (ت٢٥٦هـ): التاريخ الكبير، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٨م.

٤. البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد (ت٤٢٩هـ): الفَرق بين الفُرق، ط٢، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٧م.

٥. البياضي، كمال الدين أحمد بن حسام الدين بن سنان الدين الرومي الحنفي (ت١٠٩٨هـ): إشارات المرام في عبارات الإمام، مقدمة الشيخ محمد زاهد الكوثري، تحقيق الشيخ مصطفى عبد الرازق، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٤٩م.

٦. التهانوي، محمد أعلى بن علي الحنفي: كشاف اصطلاحات الفنون، دار صادر، بيروت، ل ت.

٧. الجاحظ، أبو عثمان عمر بن بحر (ت٢٥٥هـ): البيان والتبيين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٥م.
٨. الجرجاني، علي بن محمد بن علي (ت٨١٦هـ): التعريفات، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٧م.
٩. ابن الجوزي، الحافظ جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ت٥٩٧هـ): الحسن البصري، المطبعة الأميرية، القاهرة، ل.ت.
١٠. الخطيب البغدادي، أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت (ت٤٦٣هـ): تاريخ بغداد، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٣م.
١١. أبن خلدون، عبد الرحمن بن ابي بكر (ت٨٠٨هـ): المقدمة، تحقيق: حسان أحمد طاهر، دار الفجر للتراث، القاهرة، ٢٠٠٤م.
١٢. ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم (ت٦٨١هـ): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٠م.
١٣. الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داوود (ت٢٨٢هـ): الأخبار الأطوال، تحقيق: د. عبد المنعم عامر، مطبعة التراث العربي، مصر، ١٩٩٩م.
١٤. الذهبي، شمس الدين بن قايماز (ت٧٤٨هـ): تهذيب التهذيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩م.
١٥. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت٩١١هـ): صون المنطق والكلام من فني المنطق والكلام، تحقيق: د.علي سامي النشار، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٦٧م.
١٦. الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر بن محمد (ت٥٤٨هـ): الملل والنحل، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٨.
١٧. طاش كبرى زاده، أحمد بن مصطفى بن خليل (ت٩٦٨هـ): مفتاح السعادة ومصباح دار السيادة، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٦٤م.
١٨. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت٣١٠هـ): تاريخ الرسل والملوك، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٧٦م.

١٩. ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد الحنبلي (ت١٠٨٩هـ): شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٦م.
٢٠. الغزالي، محمد بن محمد بن حامد (ت٥٠٥هـ): المنقذ من الضلال، مكتبة التحرير، مصر، ١٩٩٥م.
٢١. القاضي عبد الجبار المعتزلي، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (ت٤١٥هـ): طبقات المعتزلة وفضل الاعتزال، مكتبة الخانجي، القاهرة، ل ت.
٢٢. ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم الدينوري (ت٢٧٦هـ): المعارف، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٦م.
٢٣. ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر (ت٧٥١هـ): إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م.
٢٤. ابن المرتضى، أحمد بن يحيى (ت٨٤٠هـ): المنية والأمل، مكتبة دار إحياء التراث، القاهرة، ١٩٧٦م.
٢٥. المسعودي، علي بن الحسين بن علي (ت٣٤٦هـ): مروج الذهب ومعادن الجوهر، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٨م.
٢٦. ابن نباته المصري، جمال الدين محمد بن محمد (ت٨٦٧هـ): سرح العيون في شرح رسالة أبن زيدون، مطبعة المدني، القاهرة، ١٩٦٤م.
٢٧. ياقوت الحموي، ياقوت بن عبد الله الرومي (ت٦٢٦هـ): معجم الأدباء، المطبعة الحديثة، القاهرة، ١٩٨٣م.

المراجع

١. أحمد أمين: ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧١م.
٢. أوليري، ديلاسي: الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ترجمة: د. تمام حسان، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، القاهرة.
٣. حسن، حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام (السياسي والثقافي والاجتماعي)، مكتبة النهضة، ط٧، القاهرة، ١٩٦٤م.

٤. الخيون، رشيد: معتزلة البصرة وبغداد، منشورات دار الحكمة، لندن، ٢٠٠٠م.
٥. أبو زهرة، محمد: تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٦م.
٦. الشابي، علي: مباحث في علم الكلام والفلسفة، دار بوسلامة للنشر، تونس، ١٩٧٢م.
٧. شاخت وبوزورث: تراث الإسلام، ترجمة: د.حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٨م.
٨. عبد الرزاق، مصطفى: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مطبعة دار العلوم، القاهرة، ١٩٥٩م.
٩. فرغل، يحيى هاشم: نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٢م.

حكم تارك الصلاة عمداً حتى يخرج وقتها

(دراسة فقهية مقارنة)

د. صباح نوري حمد الجبوري

الجامعة الإسلامية- كلية أصول الدين

د. نيكل محمود سلوم الجبوري

جامعة تكريت- كلية القانون

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

وبعد:

فإن خير الكلام كلام الله وخير الهدي هدي سيدنا محمد ﷺ يقول رسول الله ﷺ: «**إِنَّ اللَّهَ لا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ من الْعِبَادِ وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ حتى إذا لم يُبْقِ عَالِمًا اتَّخَذَ الناس رؤوساً جُهَّالاً فَسُئِلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا**»(١)، ففي هذا العصر الذي كثرت فيه الأفكار المنحرفة والفتاوى الزائفة والفضائيات المغرضة أحببنا أن ندلي دلونا في مسألة مهمة من المسائل الفقهية التي قد تواجه كل واحد منا في حياته ونبين الرأي الشرعي الصحيح للمسألة دون غلو وتطرف ودون تساهل بل أتبعنا المنهج الوسط للبحث فيها وهي من المسائل المهمة التي اشتد الخلاف فيها بين التكفير وعدمه فيمن ترك صلاته عمداً حتى يخرج وقتها فكتبنا بحثاً بعنوان **(حكم تارك الصلاة عمدا حتى يخرج وقتها– دراسة فقهية مقارنة)** على الرغم من أن هذه المسائل قد كتب فيها لكننا أتبعنا في بحثنا هذا الشمول والتقصي من جميع الجوانب فأدرجنا كافة الأدلة العقلية والنقلية في المسألة فخرجنا بحق دراسة جدية وموضوعية خرّجنا فيها الرأي الراجح في المسألة، وارتكز بحثنا على محورين أساسيين بينا من خلالهما آراء كل مذهب على حدة مع الأدلة ومن ثم الترجيح وختمنا البحث بخاتمة واستنتاجات بينا فيها ما بدا لنا من خلال هذه الدراسة وألحقنا قائمة بالمصادر والمراجع التي استخدمناها في كتابة البحث.

هذا ونرجو أن قد قدمنا عملاً يقلل من شدة الخلاف الواقع بين المسلمين في هذه المسألة المهمة، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

حكم تارك الصلاة عمداً حتى يخرج وقتها

ان الصلاة هي ركن من أركان الاسلام الخمسة، ولما لها من اهمية كبيرة جدا احب ان اتعرض لها ولاخلاف بين العلماء ان من ترك الصلاة جاحداً لفرضيتها فإنه كافر خارج عن ملة الاسلام.

ولكن من تركها متعمداً حتى يخرج وقتها دون جحود لفرضيتها هل يكفر كفراً يخرجه عن الملة حتى تبين منه امرأته، ولا يوجب دفنه في مقابر المسلمين ان مات قبل أن يصليها، وهل يكون ماله فيئاً للمسلمين ما الى ذلك من الأحكام التي تنبطبق على تارك الصلاة جحوداً أختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: إن تارك الصلاة حتى يخرج وقتها متعمداً من غير نسيان ولا نوم ولا وجود لعذر حتى لو مات قبل ان يصليها لا يكفر كفرا يخرجه عن مله الاسلام ويؤدي حكمة الى حكم غير المسلمين من عدم وجوب دفنه في مقابر المسلمين وبينونه امرأته منه وعدم توارثه معهه الى غير ذلك من الاحكام وهو قول كثير من السلف والخلف، وهو قول الإمام أبي حنيفة(٢)، ومالك(٣)، والشافعي(٤)، واحمد في الصحيح من مذهبه والظاهرية(٥).

والحجة لهم:

١. عن عبادة بن الصامت ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «**من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله وأن عيسى عبد الله ورسوله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه والجنة حق والنار حق ادخله الله الجنة على ما كان من العمل**»(٦).

٢. عن انس ﷺ أن النبي ﷺ قال ومعاذ رديفه على الرحل: «**يا معاذ**، قال لبيك يا رسول الله وسعديك ثلاثا، قال: **ما من عبد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله إلا حرمه الله على النار**، قال: يا رسول الله أفلا اخبر بها الناس فيستبشروا؟ قال: **إذاً يتكلوا؟** فأخبر بها معاذ عند موته تأثما»(٧).

٣. عن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: «**أسعد الناس بشفاعتي من قال لا إله إلا الله خالصاً من قلبه**»(٨).

٤. عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: قال رسول ﷺ: «**إن الله سيخلص رجلا من أمتي على رؤوس الخلائق يوم القيامة فينشر عليه تسعة وتسعين سجلا كل سجل مثل مد البصر، ثم يقول: أتنكر من هذا شيئا؟ أظلمك كتبتي الحافظون؟ فيقول: لا يا رب، فيقول: أفلك عذر؟ فيقول: لا يا رب، فيقول: بلى إن لك عندنا حسنة فإنه لا ظلم عليك اليوم، فتخرج بطاقة فيها أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله فيقول احضر وزنك فيقول يا رب ما هذه البطاقة مع هذه السجلات؟ فقال إنك لا تظلم، قال**

فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة، فلا يثقل مع اسم الله شيء»(٩).

وجه الدلالة: لم يذكر في البطاقة غير الشهادة ولو كان فيها غيرها لقال ثم تخرج له صحائف حسناته فترجح سيئاته(١٠).

٥. قال النبي ﷺ: «**من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة**»(١١). وفي لفظ آخر: «**من مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله دخل الجنة**»(١٢).

٦. في الصحيحين في قصة عتبان بن مالك: «**إن الله قد حرم على النار من قال لا إله إلا الله يبتغي بذلك وجه الله**»(١٣).

٧. عن أبي ذر قال: أتيت رسول الله ﷺ فقال: «**ما من عبد قال لا إله إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة**»(١٤).

٨. وفي حديث الشفاعة يقول الله عز وجل: «**وعزتي وجلالي لأخرجن من النار من قال لا إله إلا الله**». وفيه: «**فيخرج من النار من لم يعمل خيرا قط**»(١٥).

وجه الدلالة: أنه لو كان كافرا لكان مخلدا في النار غير خارج منها.

٩. وعن أنس أن رسول الله ﷺ قال: «**يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وكان في قلبه من الخير ما يزن بره**»(١٦).

ومن الأحاديث الدالة على أن ترك الصلاة تدخل تحت المشيئة:

١. عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «**الدواوين عند الله ثلاثة ديوان لا يعبأ الله به شيئا، وديوان لا يترك الله منه شيئا، وديوان لا يغفره الله، فأما الديوان الذي لا يغفره الله فالشرك بالله؛ قال الله عز وجل: ﴿مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ﴾**(١٧)**، وأما الديوان الذي لا يعبأ الله به شيئا فظلم العبد نفسه فيما بينه وبين ربه من صوم تركه أو صلاة تركها؛ فإن الله عز وجل يغفر ذلك ويتجاوز عنه إن شاء، وأما الديوان الذي لا يترك الله منه شيئا فظلم العباد بعضهم بعضا، القصاص لا محالة»**(١٨).

٢. عن عبادة بن الصامت ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**خمس صلوات كتبهن الله على العباد، فمن جاء بهن، ولم يضيع منهن شيئاً استخفافاً بحقهن، كان له عند الله**

عهد أن يدخله الجنة، ومن لم يأت بهن، فليس لـه عنـد الله عهد، إن شـاء عذبـه وإن شاء غفر لـه»[١٩].

وجـه الدلالـة: أنـه لو كـان كافرا لم يدخلـه فـي المشيئة؛ لأن الله يقول ﴿ **إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ** ﴾[٢٠].

٣. عن ربعي بن حراش عن حذيفة بن اليمان قال: قال رسول الله ﷺ: «**يـدرس الإسـلام كمـا يدرس وشي الثوب حتى لا يدرى ما صيام ولا صلاة ولا نسك ولا صدقة، وليسرى علـى كتاب الله عز وجل فـي ليلـة فـلا يبقـى فـي الأرض منـه آيـة، وتبقـى طوائـف مـن النـاس الشـيخ الكبيـر والعجـوز يقولـون: أدركنـا آباءنـا علـى هذه الكلمـة لا إلـه إلا الله فـنحن نقولها**، فقال لـه صلة: ما تغني عنهم لا إله إلا الله وهم لا يدرون ما صلاة ولا صيام ولا نسك ولا صدقة؟ فأعرض عنه حذيفة، ثم ردها عليه ثلاثا، كل ذلك يعرض عنـه حذيفة، ثم أقبل عليه في الثالثة فقال: يا صلة تنجيهم من النار؛ ثلاثا»[٢١].

٤. عن أبي أمامة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**لتنقضن عرى الإسلام عروة عروة فكلما انتقضت عروة تشبث الناس بالتي تليها فأولهن نقضا الحكم وآخرهن الصلاة**»[٢٢].

وجــه الدلالــة: فجعل للإسـلام عرى، وأخبـر أن الصـلاة هـي إحدى تلـك العـرى، فانتقاض إحدى عرى الإسلام لا يعني انتقاض كل الإسلام.

٥. عن أبـي ذر ﷺ قال: «قام النبي ﷺ ليلـة من الليالي في صـلاة العشـاء فصلى بـالقوم ثم تخلف أصحاب له يصلون فلما رأى قيامهم وتخلفهم انصرف إلى رحله فلما رأى القوم قد أخلوا المكان رجع إلى مكانه فصلى فجئت فقمت خلفه فأومأ إلي بيمينـه فقمت عن يمينـه ثم جـاء ابـن مسعود فقام خلفـي وخلفـه فأومـأ إليـه بشماله فقام عن شماله فقمنـا ثلاثتنـا يصلـي كـل رجـل منـا بنفسـه ويتلـو مـن القرآن مـا شـاء الله أن يتلـو فقـام بآيـة مـن القرآن يرددها حتى صلى الغداة فبعد أن أصبحنا أومأت إلى عبد الله بن مسعود أن سله ما أراد إلى ما صنع البارحة فقال ابن مسعود بيده لا أسأله عن شيء حتى يحدث إلي فقلت: بأبي أنت وأمي قمت بآية من القرآن ومعك القرآن لو فعل هذا بعضنا وجدنا عليه، قال: **دعوت لأمتي**، قال فماذا أجبت أو ماذا رد عليك؟ قال: **أجبت بالذي لو اطلع عليه كثير منهم طلعة تركوا الصلاة**، قال أفلا أبشر الناس؟ قال: **بلى**، فانطلقت معنقا قريبا من قذفة

بحجر، فقال: عمر يا رسول الله إنك إن تبعث إلى الناس بهذا نكلوا عن العبادة فنادى أن ارجع فرجع وتلك الآية ﴿ إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١١٨﴾ ﴾[٢٣]».

٦. عن جابر بن عبد الله قال: «أمر رسول الله ﷺ بقبة من شعر فضربت له بنمرة فسار رسول الله ﷺ ولا تشك قريش إلا أنه واقف عند المشعر الحرام كما كانت قريش تصنع في الجاهلية فأجاز رسول الله ﷺ حتى أتى عرفة فوجد القبة قد ضربت له بنمرة فنزل بها حتى إذا زاغت الشمس أمر بالقصواء فرحلت له فأتى بطن الوادي فخطب الناس ثم قال: **إن دماءكم وأموالكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا ألا كل شيء من أمر الجاهلية تحت قدمى موضوع ودماء الجاهلية موضوعة وأن أول دم أضع من دمائنا دم بن ربيعة بن الحارث كان مسترضعا في بني سعد فقتلته هذيل فاتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمان الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله ولكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضربا غير مبرح ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به كتاب الله وأنتم تسألون عني فما أنتم قائلون؟** قالوا: نشهد أن قد بلغت فأديت ونصحت، فقال بإصبعه السبابة يرفعها إلى السماء وينكتها إلى الناس: **اللهم أشهد** ثلاث مرات ثم أذن ثم أقام فصلى الظهر ثم أقام فصلى العصر ولم يصل بينهما شيئا»[٢٤].

وجه الدلالة: لما جاز تقديم صلاة العصر عن وقتها ولم يستحق فاعله أن يكون كافرا كان من آخر الصلاة عن وقتها ثم أداها بعد وقتها أولى أن لا يكون كافرا[٢٥].

٧. عن معاذ بن جبل أن النبي ﷺ «خرج في غزوة تبوك فكان إذا ارتحل قبل زيغ الشمس أخر الظهر حتى يجمعها إلى العصر فيصليهما جميعا وإذا ارتحل بعد زيغ الشمس صلى الظهر والعصر جميعا ثم سار وكان إذا ارتحل قبل المغرب أخر المغرب حتى يصليها مع العشاء وإذا ارتحل بعد المغرب عجل العشاء وصلاها مع المغرب»[٢٦].

٨. عن أبي هريرة قال: «عرسنا مع رسول الله ﷺ ذات ليلة فلم نستيقظ حتى آذتنا الشمس فقال نبي الله ﷺ: **ليأخذ كل رجل منكم راحلته ثم يتنحى عن هذا المنزل** ثم دعا بالماء فتوضأ فسجد سجدتين ثم أقيمت الصلاة»[٢٧].

وجه الدلالة: في تأخير النبي ﷺ الصلاة عن الوقت الذي أثبته إلى أن خرج من الوادي دليل صحيح على أن تارك الصلاة إلى أن يخرج وقتها لا يكون كافرا إذ لو كان كذلك لأمرهم رسول الله ﷺ بأداء الصلاة في وقت إنتباههم من منامهم ولم يأمرهم بالتنحي عن المنزل الذي ناموا فيه والفرض لازم لهم قد جاز وقته(٢٨).

٩. عن أبي قتادة قال: قال رسول الله ﷺ: «**ليس في النوم تفريط إنما التفريط على من لم يصل الصلاة حتى يجيء وقت صلاة أخرى**»(٢٩).

وجه الدلالة: في إطلاق المصطفى ﷺ التفريط على من لم يصل الصلاة حتى دخل وقت صلاة أخرى بيان واضح أنه لم يكفر بفعله ذلك إذ لو كان كذلك لم يطلق عليه اسم التأخير والتقصير دون إطلاق الكفر(٣٠)

١٠. عن عمران بن حصين قال: «سرنا مع رسول الله ﷺ فلما كان من آخر الليل عرسنا فغلبتنا أعيننا وما أيقظنا إلا حر الشمس فكان الرجل يقوم إلى وضوئه دهشا فأمرهم رسول الله ﷺ فتوضؤوا ثم أمر بلالا فأذن ثم صلوا ركعتي الفجر ثم أمره فأقام فصلى الفجر فقالوا: يا رسول الله فرطنا أفلا نعيدها لوقتها من الغد فقال: **ينهاكم ربكم عن الربا ويقبله منكم إنما التفريط في اليقظة**»(٣١).

١١. عن ابن عمر «أن رسول الله ﷺ نادى فيهم يوم انصرف عنهم الأحزاب ألا لا يصلين أحد الظهر إلا في بني قريظة فأبطأ ناس فتخوفوا فوت وقت الصلاة فصلوا وقال آخرون لا نصلي إلا حيث أمرنا رسول الله ﷺ وإن فات الوقت فما عنف رسول الله ﷺ واحدا من الفريقين»(٣٢).

وجه الدلالة: لو كان تأخير المرء للصلاة عن وقتها إلى أن يدخل وقت الصلاة الأخرى يلزمه بذلك اسم الكفر لما أمر المصطفى ﷺ أمته بالشيء الذي يكفرون بفعله ولعنف فاعل ذلك فلما لم يعنف فاعله دل ذلك على أنه لم يكفر كفرا يشبه الارتداد(٣٣).

فهذه الأحاديث وغيرها تمنع من التكفير والتخليد، وتوجب من الرجاء له ما يرجى لسائر أهل الكبائر.

ومن الأدلة العقلية:

١. إن الكفر هو جحود التوحيد وإنكار الرسالة والمعاد، وجحد ما جاء به الرسول، وهذا يقر بالوحدانية شاهدا أن محمدا رسول الله، مؤمنا بأن الله يبعث من في القبور؛ فكيف يحكم بكفره؟ والإيمان هو التصديق وضده التكذيب لا ترك العمل، فكيف يحكم للمصدق بحكم المكذب الجاحد[٣٤]؟

٢. إنه قد ثبت له حكم الإسلام بالدخول فيه بيقين؛ فلا نخرجه عنه إلا بيقين.

قال ابن قدامة «لأن ذلك إجماع المسلمين؛ فإننا لا نعلم في عصر من الأعصار أحدا من تاركي الصلاة ترك تغسيله والصلاة عليه ودفنه في مقابر المسلمين، ولا منع ورثته ميراثه، ولا منع هو ميراث مورثه، ولا فرّق بين زوجين لترك الصلاة مع أحدهما، مع كثرة تاركي الصلاة، ولو كان كافرا لثبتت هذه الأحكام كلها، ولا نعلم بين المسلمين خلافا في أن تارك الصلاة يجب عليه قضاؤها؛ ولو كان مرتدا لم يجب عليه قضاء صلاة ولا صيام»[٣٥].

المذهب الثاني: وذهب في هذه المسألة طائفة من أهل العلم فقالوا: إن تارك الصلاة يكفر وتجري عليه أحكام المرتدين، وهو قول اخر روي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وابن المبارك، وإسحاق بن راهويه، وهو روايه عن الإمام أحمد[٣٦]، إلا أن مذهبه أنه لا يكفر بمجرد تركها إلا إذا استتيب ولم يفعلها فأنه يكفر[٣٧].

حجتهم:

١- قال تعالى: ﴿ أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾ أَمْ لَكُمْ كِتَٰبٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ ﴿٣٧﴾ إِنَّ لَكُمْ فِيهِ لَمَا تَخَيَّرُونَ ﴿٣٨﴾ أَمْ لَكُمْ أَيْمَٰنٌ عَلَيْنَا بَٰلِغَةٌ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّ لَكُمْ لَمَا تَحْكُمُونَ ﴿٣٩﴾ سَلْهُمْ أَيُّهُم بِذَٰلِكَ زَعِيمٌ ﴿٤٠﴾ أَمْ لَهُمْ شُرَكَآءُ فَلْيَأْتُوا۟ بِشُرَكَآئِهِمْ إِن كَانُوا۟ صَٰدِقِينَ ﴿٤١﴾ يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴿٤٢﴾ ﴾[٣٨].

وجه الدلالة: أنه سبحانه أخبر أنه لا يجعل المسلمين كالمجرمين وأن هذا الأمر لا يليق بحكمته ولا بحكمه، ثم ذكر أحوال المجرمين الذين هم ضد المسلمين فقال: يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وأنهم يدعون إلى السجود لربهم تبارك وتعالى فيحال بينهم وبينه، فلا يستطيعون السجود مع المسلمين عقوبة لهم على ترك السجود له مع المصلين في دار الدنيا؛ وهذا يدل على أنهم مع الكفار والمنافقين الذين تبقى ظهورهم إذا سجد المسلمون كميا من البقر، ولو كانوا من المسلمين لأذن لهم بالسجود كما أذن للمسلمين[٣٩].

٢- قوله تعالى: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ (٣٨) إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ (٣٩) فِي جَنَّاتٍ يَتَسَاءَلُونَ (٤٠) عَنِ الْمُجْرِمِينَ (٤١) مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ (٤٢) قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ (٤٣) وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ (٤٤) وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ (٤٥) وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ (٤٦) حَتَّى أَتَانَا الْيَقِينُ (٤٧) ﴾[٤٠].

فلا يخلو إما أن يكون كل واحد من هذه الخصال هو الذي سلكهم في سقر وجعلهم من المجرمين أو مجموعها، فإن كان كل واحد منها مستقلا بذلك فالدلالة ظاهرة، وإن كان مجموع الأمور الأربعة فهذا إنما هو لتغليظ كفرهم وعقوبتهم؛ وإلاّ فكل واحد منها مقتض للعقوبة، إذ لا يجوز أن يضم ما لا تأثير له في العقوبة إلى ما هو مستقل بها، ومن المعلوم أن ترك الصلاة وما ذكر معه ليس شرطا في العقوبة على التكذيب بيوم الدين، بل هو وحده كاف في العقوبة فدل على أن كل وصف ذكر معه كذلك؛ إذ لا يمكن لقائل أن يقول لا يعذب إلا من جمع هذه الأوصاف الأربعة، فإذا كان كل واحد منها موجبا للإجرام وقد جعل الله سبحانه المجرمين ضد المسلمين؛ كان تارك الصلاة من المجرمين السالكين في سقر، وقد قال: ﴿ إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ (٤٧) يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ (٤٨) ﴾[٤١]. وقال تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ (٢٩) ﴾[٤٢]. فجعل المجرمين ضد المؤمنين المسلمين[٤٣].

٣- قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (٥٦) ﴾[٤٤].

وجه الدلالة: علق سبحانه حصول الرحمة لهم بفعل هذه الأمور، فلو كان ترك الصلاة لا يوجب تكفيرهم وخلودهم في النار؛ لكانوا مرحومين بدون فعل الصلاة، والرب تعالى إنما جعلهم على رجاء الرحمة إذا فعلوها[٤٥].

٤- قوله تعالى: ﴿ فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ (٤) الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ (٥) ﴾[٤٦].

وقد اختلف السلف في معنى السهو عنها، فقال سعد ابن أبي وقاص، ومسروق بن الأجدع وغيرهما: هو تركها حتى يخرج وقتها. وروي في ذلك حديث مرفوع قال محمد بن نصر المروزي (تعظيم قدر الصلاة) حدثنا شيبان ابن ابي شيبة حدثنا عكرمة بن ابراهيم حدثنا عبد الملك بن عمير عن مصعب بن سعد عن أبيه أنه سأل النبي ﷺ عن الذين هم عن صلاتهم ساهون؟ قال: «**هم الذين يؤخرون الصلاة عن وقتها**»[٤٧]، وقال حماد بن زيد حدثنا عاصم عن مصعب بن سعد قال: قلت لأبي يا آبتا أرأيت قول الله ﴿ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ

سَاهُونَ ﴿٥﴾ ﴾ أينا لا يسهو أينا لا يحدث نفسه؟ قال: إنه ليس ذاك ولكنه إضاعة الوقت. رواه أبو يعلى بإسناد حسن[٤٨].

وقال حيوة بن شريح أخبرني أبو صخر أنه سأل محمد بن كعب القرظي عن قوله ﴿ ٱلَّذِينَ هُمۡ عَن صَلَاتِهِمۡ سَاهُونَ ﴿٥﴾ ﴾؟ قال: هو تاركها، ثم سأله عن الماعون؟ قال: منع المال عن حقه. رواه محمد بن نصر المروزي في تعظيم قدر الصلاة[٤٩].

إذا عرف هذا فالوعيد بالويل اطرد في القرآن للكفار كقوله: ﴿ قُلۡ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٞ مِّثۡلُكُمۡ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ فَٱسۡتَقِيمُوٓاْ إِلَيۡهِ وَٱسۡتَغۡفِرُوهُۗ وَوَيۡلٞ لِّلۡمُشۡرِكِينَ ﴿٦﴾ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُم بِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ كَٰفِرُونَ ﴿٧﴾ ﴾[٥٠]. وقوله: ﴿ وَيۡلٞ لِّكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٖ ﴿٧﴾ يَسۡمَعُ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ تُتۡلَىٰ عَلَيۡهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسۡتَكۡبِرٗا كَأَن لَّمۡ يَسۡمَعۡهَاۖ فَبَشِّرۡهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٖ ﴿٨﴾ وَإِذَا عَلِمَ مِنۡ ءَايَٰتِنَا شَيۡـًٔا ٱتَّخَذَهَا هُزُوًاۚ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٞ مُّهِينٞ ﴿٩﴾ ﴾[٥١]. وقوله: ﴿ وَوَيۡلٞ لِّلۡكَٰفِرِينَ مِنۡ عَذَابٖ شَدِيدٍ ﴿٢﴾ ﴾[٥٢]. إلا في موضعين وهما: ﴿ وَيۡلٞ لِّلۡمُطَفِّفِينَ ﴿١﴾ ﴾[٥٣]. و﴿ وَيۡلٞ لِّكُلِّ هُمَزَةٖ لُّمَزَةٍ ﴿١﴾ ﴾[٥٤].

فعلق الويل بالتطفيف وبالهمز واللمز وهذا لا يكفر به بمجرده، فويل تارك الصلاة إما أن يكون ملحقا بويل الكفار أو بويل الفساق، فإلحاقه بويل الكفار أولى لوجهين: أحدهما: أنه قد صح عن سعد ابن أبي وقاص في هذه الآية أنه قال: لو تركوها لكانوا كفارا ولكن ضيعوا وقتها. الثاني: ما سنذكر من الأدلة على كفره، يوضحه الدليل الخامس وهو[٥٥].

٥- قوله سبحانه: ﴿ فَخَلَفَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ خَلۡفٌ أَضَاعُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّبَعُواْ ٱلشَّهَوَٰتِۖ فَسَوۡفَ يَلۡقَوۡنَ غَيًّا ﴿٥٩﴾ ﴾[٥٦].

قال شعبة بن الحجاج حدثنا أبو إسحاق عن أبي عبيدة عن عبد الله ابن مسعود في هذه الآية قال: هو نهر في جهنم خبيث الطعم بعيد القعر. رواه الحاكم[٥٧]. وروى محمد بن نصر في تعظيم قدر الصلاة عن لقمان بن عامر الخزاعي قال: جئت أبا أمامه الباهلي فقلت: حدثني حديثا سمعته من رسول الله ﷺ فقال: سمعت من رسول الله ﷺ يقول: «**لو أن صخرة قذف بها من شفير جهنم ما بلغت قعرها سبعين خريفا ثم تنتهي إلى غي وأثام**» قلت: وما غي وأثام؟ قال: «**بئران في اسفل جهنم يسيل فيهما صديد أهل جهنم**»[٥٨]. فهذا الذي ذكره الله في كتابه ﴿ فَسَوۡفَ يَلۡقَوۡنَ غَيًّا ﴿٥٩﴾ ﴾، و﴿ أَثَامٗا ﴾[٥٩].

وجه الدلالة من الآية أن الله سبحانه جعل هذا المكان من النار لمن أضاع الصلاة واتبع الشهوات، ولو كان مع عصاة المسلمين لكانوا في الطبقة العليا من طبقات

النار، ولم يكونوا في هذا المكان الذي هو أسفلها، فإن هذا ليس من أمكنة أهل الإسلام، بل من أمكنه الكفار. ومن الآية دليل آخر وهو قوله تعالى: ﴿ فَخَلَفَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ خَلۡفٌ أَضَاعُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّبَعُواْ ٱلشَّهَوَٰتِۖ فَسَوۡفَ يَلۡقَوۡنَ غَيًّا ﴿٥٩﴾ إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا ﴾. فلو كان مضيع الصلاة مؤمنا لم يشترط في توبته الإيمان، وأنه يكون تحصيلا للحاصل[٦٠].

٦- قوله تعالى: ﴿ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَإِخۡوَٰنُكُمۡ فِي ٱلدِّينِۗ ﴾[٦١].

وجه الدلالة: علق اخوتهم للمؤمنين بفعل الصلاة، فإذا لم يفعلوا لم يكونوا إخوة المؤمنين فلا يكونوا مؤمنين؛ لقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٌ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَ أَخَوَيۡكُمۡۚ ﴾[٦٢].[٦٣]

٧- قوله تعالى: ﴿ فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ ﴿٣١﴾ وَلَٰكِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿٣٢﴾ ﴾[٦٤].

فلما كان الإسلام تصديق الخبر والانقياد للأمر، جعل سبحانه له ضدين: عدم التصديق وعدم الصلاة، وقابل التصديق بالتكذيب والصلاة بالتولي، فقال: ﴿ وَلَٰكِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿٣٢﴾ ﴾[٦٥]، فكما أن المكذب كافر، فالمتولي عن الصلاة كافر.

فكما يزول الإسلام بالتكذيب، يزول بالتولي عن الصلاة. قال سعيد عن قتادة: ﴿ فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ ﴿٣١﴾ ﴾ لا صدق بكتاب الله ولا صلى لله، ولكن كذب بآيات الله وتولى عن طاعته. ﴿ أَوۡلَىٰ لَكَ فَأَوۡلَىٰ ﴿٣٤﴾ ثُمَّ أَوۡلَىٰ لَكَ فَأَوۡلَىٰٓ ﴿٣٥﴾ ﴾[٦٦] وعيد على إثر وعيد[٦٧].

٨- قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُلۡهِكُمۡ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَلَآ أَوۡلَٰدُكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِۚ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ ﴿٩﴾ ﴾[٦٨].

ووجه الاستدلال بالآية: إن الله حكم بالخسران المطلق لمن ألهاه ماله وولده عن الصلاة، والخسران المطلق لا يحصل إلا للكفار، فإن المسلم ولو خسر بذنوبه ومعاصيه فآخر أمره إلى الربح، يوضحه أنه سبحانه وتعالى أكد خسران تارك الصلاة في هذه الآية بأنواع من التأكيد؛ أحدهما: إتيانه بلفظ الاسم الدال على ثبوت الخسران ولزومه دون الفعل الدال على التجدد والحدوث، الثاني: تصدير الاسم بالألف واللام المؤدية لحصول كمال المسمى لهم، فإنك إذا قلت زيد العالم الصالح أفاد ذلك إثبات كمال ذلك له بخلاف قولك عالم صالح، الثالث: إتيانه سبحانه بالمبتدأ والخبر معرفتين وذلك من علامات انحصار الخبر في المبتدأ؛ كما في قوله تعالى: ﴿ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ﴾[٦٩]. وقوله تعالى: ﴿ وَٱلۡكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٢٥٤﴾ ﴾[٧٠]، ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ﴾[٧١]. ونظائره، الرابع: إدخال ضمير

الفصل بين المبتدأ والخبر؛ وهو يفيد مع الفصل فائدتين أخريين: قوة الإسناد، واختصاص المسند إليه بالمسند، كقوله: ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ ٱلۡغَنِيُّ ٱلۡحَمِيدُ ۝٦٤﴾[٧٢]. وقوله: ﴿وَٱللَّهُ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ۝٧٦﴾[٧٣]، ونظائر ذلك[٧٤].

٩- قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا يُؤۡمِنُ بِـَٔايَٰتِنَا ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُواْ بِهَا خَرُّواْ سُجَّدٗا وَسَبَّحُواْ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ وَهُمۡ لَا يَسۡتَكۡبِرُونَ ۩ ۝١٥﴾[٧٥].

ووجه الاستدلال بالآية: أنه سبحانه نفى الإيمان عمن إذا ذكروا بآيات الله لم يخروا سجدا، مسبحين بحمد ربهم، ومن أعظم التذكير بآيات الله التذكير بآيات الصلاة، فمن ذكر بها ولم يتذكر ولم يصل لم يؤمن بها؛ لأنه سبحانه خص المؤمنين بها بأنهم أهل السجود، وهذا من أحسن الاستدلال وأقربه، فلم يؤمن بقوله تعالى ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[٧٦]. إلا من التزم إقامتها[٧٧].

واستدلوا بالسنة:

١. عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «**بين الرجل وبين الكفر ترك الصلاة**»[٧٨].

٢. عن بريدة بن الحصيب الأسلمي قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها فقد كفر**»[٧٩].

٣. عن عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي ﷺ: أنه ذكر الصلاة يوما فقال: «**من حافظ عليها كانت له نورا وبرهانا ونجاة يوم القيامة، ومن لم يحافظ عليها لم تكن له نورا ولا برهانا ولا نجاة، وكان يوم القيامة مع قارون وفرعون وهامان وابي بن خلف**»[٨٠].

وإنما خص هؤلاء الأربعة بالذكر لأنهم من رؤوس الكفرة، وفيه نكتة بديعة وهو أن تارك المحافظة على الصلاة إما أن يشغله ماله أو ملكه أو رياسته أو تجارته، فمن شغله عنها ماله فهو مع قارون، ومن شغله عنها ملكه فهو مع فرعون، ومن شغله عنها رياسة ووزارة فهو مع هامان، ومن شغله عنها تجارته فهو مع أبي بن خلف[٨١].

٤. عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: أوصانا رسول الله ﷺ فقال: «**لا تشركوا بالله شيئا وإن قطعتم أو حرقتم أو صلبتم، ولا تتركوا الصلاة عمدا فمن تركها عمدا متعمدا فقد خرج من الملة، ولا تقربوا الخمر فإنها رأس الخطايا**»[٨٢].

٥. عن معاذ بن جبل عن النبي ﷺ أنه قال: «**رأس الأمر الإسلام، وعموده الصلاة**»[٨٣].

وجـه الدلالـة: أنـه أخبر أن الصـلاة من الإسـلام بمنزلـة العمود الـذي تقوم عليـه الخيمة؛ فكما تسقط الخيمة بسقوط عمودها فهكذا يذهب الإسلام بذهاب الصلاة، وقد احتج أحمد بهذا بعينه(٨٤).

٦. عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «**بنـي الإسـلام علـى خمس شـهادة أن لا إلـه إلا الله وأن محمـدا رسـول الله وإقـام الصـلاة وإيتـاء الزكـاة وحـج البيـت وصـوم رمضان**»، وفي بعض ألفاظه: «**الإسلام خمس**»(٨٥).

ووجه الاستدلال به من وجوه: أحدها: أنه جعل الإسلام كالقبة المبنية على خمسة أركان فإذا وقع ركنها الأعظم وقعت قبة الإسلام. الثاني: أنـه جعل هذه الأركان فـي كونها أركانا لقبة الإسلام قرينة الشهادتين، فهما ركن والصلاة ركن والزكاة ركن فما بال قبة الإسلام تبقى بعد سقوط أحد أركانها دون بقية أركانها، الثالث: أنـه جعل هذه الأركان نفس الإسلام وداخلة في مسمى اسمه، وما كان اسما لمجموع أمور إذا ذهب بعضها ذهب ذلك المسمى، ولا سيما إذا كان من أركانه، لا من أجزائه التي ليست بركن له كالحائط للبيت؛ فإنه إذا سقط سقط البيت بخلاف العود والخشبة واللبنة ونحوها(٨٦).

٧. قال رسول الله ﷺ: «**من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فهو المسلم لـه ما لنا وعليه ما علينا**»(٨٧).

وجه الدلالة:

من وجهين: أحدهما: أنه إنما جعله مسلما بهذه الثلاثة فلا يكون مسلما بدونها. الثاني: أنه إن صلى إلى الشرق لم يكن مسلما حتى يصلي إلى قبلة المسلمين(٨٨).

٨. عن محجن بن الادرع الاسلمي: أنه كان في مجلس مع النبي فأذن بالصلاة فقام النبي ﷺ ثم رجع ومحجن في مجلسه، فقال لـه: «**ما منعك أن تصلي الست برجل مسلم؟**» قال: بلى، ولكني صليت في أهلي، فقال لـه: «**إذا جئت فصل مع النـاس وإن كنت قد صليت**»(٨٩).

وجـه الدلالـة: جعل الفارق بين المسلم والكافر الصـلاة، وأنت تجد تحت ألفاظ الحديث: إنك لو كنت مسلما لصليت، وهذا كما تقول مالك لا تتكلم ألست بناطق؟، وما لك لا تتحرك ألست بحي؟، ولو كان الإسلام يثبت مع عدم الصلاة، لما قال لمن رآه لا يصلي: الست برجل مسلم(٩٠).

٩. عن بريدة الأسلمي ﵁: عن النبي ﷺ قال: «**من ترك صلاة العصر فقد حبط عمله**»[٩١].

ومن أقوال السلف ﵃:

١. عن شقيق بن عبد الله العقيلي قال: «**كان أصحاب محمد ﷺ لا يرون شيئاً من الأعمال تركه كفر غير الصلاة**»[٩٢].

٢. عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة: «أن عبد الله بن عباس اخبره: انه جاء عمر بن الخطاب حين طعن في المسجد، قال: فاحتملته أنا ورهط كانوا معي في المسجد حتى أدخلناه بيته، قال فأمر عبد الرحمن بن عوف أن يصلي بالناس، قال فلما دخلنا على عمر بيته غشي عليه من الموت، فلم يزل في غشيته حتى أسفر ثم أفاق، فقال: هل صلى الناس؟ قال: فقلنا نعم، فقال: لا إسلام لمن ترك الصلاة. وفي سياق آخر: لا حظ في الإسلام لمن ترك الصلاة، ثم دعا بوضوء فتوضأ وصلى وذكر القصة»[٩٣]. فقال هذا بمحضر من الصحابة ولم ينكروه عليه.

مناقشة الأدلة والترجيح:

موطن الخلاف بين اصحاب المذهب الاول والثاني هو اطلاق كلمة (كفر) او (كافر) لم ترك الصلاة، فأصحاب المذهب الثاني قالوا بأن المقصود من ذلك هو الكفر المخرج من المله بينما استدل اصحاب المذهب الاول بأحاديث من السنة المطهرة تدل على ان اطلاق كلمة الكفر في الأحاديث ليس المراد بها الكفر المخرج من الملة ومن هذه الأحاديث:

١. عن بريدة عن النبي ﷺ قال: «**بكروا بالصلاة في يوم الغيم فإنه من ترك الصلاة فقد كفر**»[٩٤].

وجه الدلالة:

أطلق المصطفى ﷺ اسم الكفر على تارك الصلاة إذ ترك الصلاة أول بداية الكفر لأن المرء إذا ترك الصلاة واعتاده ارتقى منه إلى ترك غيرها من الفرائض وإذا اعتاد ترك الفرائض أداه ذلك إلى الجحد فأطلق ﷺ اسم النهاية التي هي آخر شعب الكفر على البداية التي هي أول شعبها وهي ترك الصلاة(٩٥).

٢. عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: «**المراء في القرآن كفر**»(٩٦).

وجه الدلالة:

إذا مارى المرء في القرآن أداه ذلك إن لم يعصمه الله إلى أن يرتاب في الآي المتشابه منه وإذا ارتاب في بعضه أداه ذلك إلى الجحد فأطلق ﷺ اسم الكفر الذي هو الجحد على بداية سببه الذي هو المراء(٩٧).

٣. عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**ثلاث من الكفر بالله شق الجيب، والنياحة، والطعن في النسب**»(٩٨).

٤. عن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**لا ترغبوا عن آبائكم فإنه من رغب عن أبيه فقد كفر**»(٩٩).

وجه الدلالة من هذه الاحاديث:

«إن العرب تطلق في لغتها اسم الكافر على من أتى ببعض أجزاء المعاصي التي يؤول متعقبها إلى الكفر على حسب ما تأولنا هذه الأخبار قبل»(١٠٠).

فالأحاديث الدالة على الكفر المقصود بها التغليظ وعدم التشبه بالكفار يقوي ذلك وجود الأحاديث الكثيرة الدالة على خروج من قال لا إله إلا الله خالصاً من قلبه من النار بدون أن تشترط أن يكون الخارج من النار مصلياً. وكذلك حديث الشفاعة الذي فيه «**فيخرج قوماً من النار لم يعملوا خيراً قط**»؛ ولو كان هذا المُخرج من النار مصلياً في يوم ما لم يقال عنه لم يعمل خيراً قط وأصرح منه حديث عبادة بن الصامت مرفوعاً: «**خمس صلوات افترضهن الله على عباده من لم ينتقص منهن شيئا استخفافا بحقهن فان الله جل وعلا جاعل له يوم القيامة عهدا ان يدخله الجنة ومن جاء بهن وقد انتقص منهن شيئا استخفافا بحقهن لم يكن له عند الله شي؛ إن شاء عذبه وإن شاء غفر له**»(١٠١).

فهذا الحديث الصحيح نص صريح في أن تارك الصلاة يدخل تحت المشيئة، ولو كان كافراً لما كان داخلاً تحت المشيئة؛ لأن الله يقول: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾. ومثله حديث عائشة رضي الله عنها مرفوعاً: «الدواوين عند الله ثلاثة ديوان لا يعبأ الله به شيئا، وديوان لا يترك الله منه شيئا، وديوان لا يغفره الله، فأما الديوان الذي لا يغفره الله فالشرك بالله؛ قال الله عز وجل: ﴿مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ ﴾[١٠٢]، وأما الديوان الذي لا يعبأ الله به شيئا فظلم العبد نفسه فيما بينه وبين ربه من صوم تركه أو صلاة تركها؛ فإن الله عز وجل يغفر ذلك ويتجاوز عنه إن شاء، وأما الديوان الذي لا يترك الله منه شيئا فظلم العباد بعضهم بعضا القصاص لا محالة».

فهذا الحديث يبين أيضاً أن تارك الصلاة يدخل تحت مشيئة الله تعالى إن شاء عذبه وإن شاء غفر له، بخلاف الشرك الذي لا يغفره الله عز وجل، ولو كان مشركاً لما كان داخلاً تحت المشيئة.

أما الذين يذهبون إلى تكفير تارك الصلاة فأقوى أدلتهم هو حديث: «**بين الرجل وبين الكفر أو الشرك ترك الصلاة**»، وحديث: «**العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها فقد كفر**»، فهذا ليس المقصود به الكفر الأكبر المخرج من الملة، وإنما يحمل على الكفر الأصغر، أو على التغليظ والتشبيه له بالكفار، أو على تركها جاحداً لوجوبها، أو على مشاركة الكافر في بعض أعماله، جمعاً بينه وبين النصوص الأخرى التي تدل على أن ترك الصلاة يدخل تحت المشيئة، وأنه ليس بكافر، كما في حديث عبادة السابق، وكما ورد عن ابن عباس في تفسير قوله تعالى ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾ ﴾[١٠٣] قال: هو كفر دون كفر. وكما في قوله ﷺ: «**سباب المسلم فسوق وقتاله كفر**»[١٠٤]، وقوله ﷺ: «**من قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما**»[١٠٥]، وقوله ﷺ: «**من أتى حائضا أو امرأة في دبرها فقد كفر بما أنزل على محمد**»[١٠٦] وقوله ﷺ: «**ومن قال مطرنا بنوء الكواكب فهو كافر بالله مؤمن بالكواكب**»[١٠٧] وقوله ﷺ: «**من حلف بغير الله فقد أشرك**»[١٠٨]، وأشباه هذا مما أريد به التشديد في الوعيد، وهذا الذي يجب أن يصار إليه جمعاً بين النصوص، فإن إعمال النص أولى من إهماله.

الخاتمة والاستنتاجات

بعد هذه الدراسة الشاملة بدت لنا بعض الاستنتاجات

١. ان من ترك الصلاة تكاسلاً غير جاحد لفرضيتها حتى خرج وقتها لا يعد كافراً.
٢. ان ألفاظ الكفر التي جاءت في بعض الأحاديث بشأن تارك الصلاة المقصود منها المبالغة في عظم الفعل وليست هي على الحقيقة وهذا ما تبين من خلال الأدلة.
٣. مسألة التكفير من المسائل الخطرة التي يجب ان لا يكون الحكم بها اذا كان هناك رأي آخر يبعد المسلم عن هذه الدائرة التي شاعت مؤخراً.
٤. الصلاة عماد الدين فمن أقامها فقد أقام الدين وممن تركها فقد هدم الدين لذا ينبغي على المسلم عدم التهاون في أداء صلواته.

هوامش البحث

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ١/٥٠.

(٢) ينظر فتح القدير ابن الهمام ١/٤٩٧؛ البحر الرائق ابن نجيم ٢/٩٧؛ نور الإيضاح، الشرنبلاوي، حسن الوفائي أبو الإخلاص، دمشق، دار الحكمة ١٩٨٥، ص٥٩؛ حاشية الطحاوي على مراقي الفلاح، أحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي الحنفي (ت١٢٣١هـ)، ط٣، مصر، مكتبة البابي الحلبي، ١٣١٨هـ، ص٢٥٠.

(٣) ينظر التمهيد ابن عبد البر ٤/٣٣١؛ مواهب الجليل الحطاب ١/٤٠٢؛ القوانين الفقهية، ابن جزي، محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي (ت٧٤١هـ) ص٣٤؛ الحاشية على الشرح الكبير، الدسوقي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي (١٢٣٠هـ)، دار إحياء الكتب العربية، ١/١٨٩.

(٤) ينظر الوسيط، الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ) ٢/٣٩٥، تحقيق: أحمد محمد إبراهيم ومحمد محمد تامر، ط١، القاهرة، دار السلام ١٤١٧هـ؛ المجموع النووي: ٣/١٦؛ وروضة الطالبين، ط٢، بيروت، المكتب الإسلامي ١٤٠٥هـ، ٢/١٤٧؛ الإقناع في حل الفاظ أبي شجاع الخطيب الشربيني ٢/٥٥٤، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، بيروت، دار الفكر ١٤١٥هـ.

(٥) ينظر الانصاف على مذهب الامام احمد بن حنبل، تأليف على بن سليمان المرداوي ابو الحسن، دار النشر: دار احياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد حامد الفقي ٤٠٢/١، ٤٠٣؛ المحلى ابن حزم ٣٨٣/١٢-٣٨٨.

(٦) رواه البخاري في الصحيح ١٢٦٧/٣؛ مسلم في الصحيح ٥٧/١.

(٧) رواه البخاري في الصحيح ٥٩/١؛ مسلم في الصحيح ٦١/١.

(٨) رواه البخاري في الصحيح ٤٩/١.

(٩) رواه الترمذي في السنن ٢٤/٥؛ ابن ماجة في السنن ١٤٣٧/٢.

(١٠) الصلاه وحكم تاركها، تأليف: ابي عبد الله شمس الدين (ابن القيم) الدمشقي، دار انشر: الجفان والجابي، دار ابن حزم الطبعة الاولى سنة ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي، ص٥٢.

(١١) رواه أبو داود في السنن ١٩٠/٣.

(١٢) رواه مسلم في الصحيح ٥٥/١.

(١٣) رواه البخاري في الصحيح ١٦٤/١؛ مسلم في الصحيح٦١/١.

(١٤) رواه البخاري في الصحيح ٢١٩٣/٥؛ مسلم في الصحيح ٩٤/١.

(١٥) رواه البخاري في الصحيح ٢٧٢٧/٦؛ مسلم في الصحيح ١٦٧/١.

(١٦) رواه البخاري في الصحيح ٢٦٩٥/٦؛ مسلم في الصحيح ١٧٧/١.

(١٧) سورة المائدة آية (٧٢).

(١٨) رواه الإمام احمد في المسند ٢٤٠/٦.

(١٩) رواه احمد في المسند ٣١٥/٥؛ أبو داود في السنن ٦٢/٢؛ النسائي، السنن الصغرى ٢٣٠/١.

(٢٠) سورة النساء آية (٤٨).

(٢١) رواه ابن ماجة في السنن ١٣٤٤/٢.

(٢٢) رواه ابن حبان في صحيحه ١١١/١٥؛ الحاكم في المستدرك ١٠٤/٤.

(٢٣) سورة المائدة، الآية (١١٨).

(٢٤) ينظر: مسلم في الصحيح ٨٩٠/٢؛ ابن حبان في الصحيح ٣٠٩/٤-٣١٢.

(٢٥) ابن حبان في الصحيح ٣٠٩/٤-٣١٢.

(٢٦) رواه احمد في المسند ٢٤١/٥؛ أبو داود في السنن ٧/٢؛ الترمذي في السنن ٤٣٨/٢؛ ابن حبان في الصحيح ٣١٣/٤-٣١٤؛ الدارقطني في السنن ٣٩٢/١؛ البيهقي في السنن الكبرى ١٦٣/٣.

(٢٧) رواه مسلم في الصحيح ٤٧١/١؛ احمد في المسند ٤٢٨/٢؛ النسائي في السنن الصغرى ٢٩٨/١؛ ابن الجارود في المنتقى ص٧٠؛ ابن حبان في الصحيح ٣١٦/٤؛ البيهقي في السنن الكبرى ٤٨٣/٢.

(٢٨) رواه ابن حبان في الصحيح ٣١٦/٤.

(٢٩) رواه مسلم في الصحيح ٤٧٣/١؛ أبو داود في السنن ١١٩/١ و١٢١؛ الترمذي في السنن ٣٣٤/١؛ ابن الجارود في المنتقى ٤٨/١؛ ابن خزيمة في الصحيح ٢١٤/١؛ ابن حبان في الصحيح ٣١٧/٤.

(٣٠) ينظر: ابن حبان في الصحيح ٣١٧/٤.

(٣١) رواه احمد في المسند ٤٤١/٤؛ ابن خزيمة في الصحيح ٩٧/٢؛ ابن حبان في الصحيح ٣١٩/٤؛ الدارقطني في السنن ٣٨٥/١.

(٣٢) رواه البخاري في الصحيح ٣٢١/١ إلا انه ذكر العصر؛ مسلم في الصحيح ١٣٩١/٣؛ ابن حبان في الصحيح ٣٢١/٤.

(٣٣) ينظر: صحيح ابن حبان ٣٢٢/٤.

(٣٤) الصلاة وحكم تاركها لابن القيم، ص٥٢.

(٣٥) ينظر: المغني ١٥٨/٢.

(٣٦) إلا انه قد ورد عن الإمام احمد رحمه الله نص صريح في أن تارك الصلاة غير جاحدٍ لها ليس بكافر، بل هو داخل تحت مشيئة الله تعالى، إن شاء عذبه وإن شاء غفر له، فقال رحمه الله في وصيته لتلميذه الإمام الحافظ مُسدّد بن مُسرهد البصري: «ولا يخرج الرّجل من الإسلام شيء إلا الشرك بالله العظيم، أو يردُّ فريضة من فرائض الله عز وجل جاحداً بها،

فإن تركها تكاسلاً أو تهاوناً كان في مشيئة الله؛ إن شاء عذبه، وإن شاء عفا عنه». طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى ٣٤٣/١

[٣٧] ينظر: المغني ١٥٦/٢، والكافي في فقه ابن حنبل، تحقيق: زهير الشاويش، ط٥، بيروت المكتب الإسلامي ١٤٠٨هـ، ٩٥/١؛ المبدع في شرح المقنع، ابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح أبو إسحاق الحنبلي (ت٨٨٤هـ)، ١ /٣٠٧ بيروت، المكتب الإسلامي ١٤٠٠هـ؛، الإنصاف للمرداوي ٤٠٢/١-٤٠٣؛ كشاف القناع للبهوتي ٢٢٨/١.

[٣٨] سورة القلم آية (٣٥-٤٢).

[٣٩] ينظر: الصلاة وحكم تاركها ابن القيم، ص٥٣.

[٤٠] سورة المدثر آية (٣٨-٤٧).

[٤١] سورة القمر آية (٤٧-٤٨).

[٤٢] سورة المطففين آية (٢٩).

[٤٣] ينظر: الصلاة وحكم تاركها ص٥٣-٥٤.

[٤٤] سورة النور آية (٥٦).

[٤٥] ينظر: ابن القيم، الصلاة وحكم تاركها ص٥٤.

[٤٦] سورة الماعون الآيات (٤-٥).

[٤٧] ينظر: المروزي، محمد بن نصر بن الحجاج أبو عبد الله (ت٢٩٤هـ)، تعظيم قدر الصلاة، تحقيق: د.عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي، ط١، المدينة المنورة، مكتبة الدار، ١٤٠٦هـ، ١٢٤/١.

[٤٨] ينظر مسند ابي يعلى ٦٣/٢.

[٤٩] ينظر: المروزي، تعظيم قدر الصلاة ١٢٦/١.

[٥٠] سورة فصلت الآيات (٦-٧).

[٥١] سورة الجاثية آية (٨-٩).

[٥٢] سورة إبراهيم آية (٢).

[٥٣] سورة المطففين آية (١).

[٥٤] سورة الهمزة آية (١).

[٥٥] ينظر: ابن القيم، الصلاة وحكم تاركها ص٥٤-٥٦.

[٥٦] سورة مريم آية (٥٩).

[٥٧] ينظر المستدرك للحاكم ٤٠٦/٢ وقال صحيح الاسناد ولم يخرجاه.

[٥٨] رواه الطبراني في الكبير ٢٢٧/٩، وفيه ضعفاء وقد وثقهم ابن حبان. ينظر مجمع الزوائد ٣٨٩/١٠.

[٥٩] ينظر: المروزي، تعظيم قدر الصلاة ١٢٠/١.

[٦٠] ينظر: ابن القيم، الصلاة وحكم تاركها ص٥٧-٥٨.

[٦١] سورة التوبة آية (١١).

[٦٢] سورة الحجرات آية (١٠).

[٦٣] ينظر: ابن القيم، الصلاة وحكم تاركها ص٥٨.

[٦٤] سورة القيامة آية (٣١-٣٢).

[٦٥] سورة القيامة آية (٣٢).

[٦٦] سورة القيامة (٣٤-٣٥).

[٦٧] ينظر: ابن القيم، الصلاة والحكم تاركها ص٥٨.

[٦٨] سورة المنافقون آية (٩).

[٦٩] سورة البقرة آية (٥).

[٧٠] سورة البقرة آية (٢٥٤).

[٧١] سورة الانفال آية (٤).

[٧٢] سورة الحج آية (٦٤).

[٧٣] سورة المائدة (٧٦).

[٧٤] ينظر: ابن القيم، الصلاة وحكم تاركها ص٥٨-٥٩.

[٧٥] سورة السجدة آية (١٥).

[٧٦] سورة البقرة آية (٤٣).

(٧٧) ينظر: ابن القيم، الصلاة وحكم تاركها ص٥٩-٦٠.

(٧٨) رواه مسلم في الصحيح ١/٨٨؛ أبو داود في السنن ٤/٢١٩؛ الترمذي في السنن ٥/١٣؛ النسائي في السنن الصغرى ١/٢٣٢.

(٧٩) رواه النسائي في السنن الصغرى ١/٢٣١؛ الترمذي في السنن ٥/١٣؛ ابن ماجة في السنن ١/٣٤٢.

(٨٠) رواه احمد في المسند ٢/١٦٩.

(٨١) ينظر: ابن القيم، الصلاة وحكم تاركها ص٦٣.

(٨٢) رواه محمد بن نصر المروزي في تعظيم قدر الصلاة ٢/٨٨٩، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ط١، ١٤٠٦هـ، تحقيق: د.عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي.

(٨٣) رواه المروزي في تعظيم قدر الصلاة ١/٢٢٠.

(٨٤) ينظر: الصلاة وحكم تاركها ص٦٤.

(٨٥) رواه البخاري في الصحيح ١/١٢؛ مسلم في الصحيح ١/٤٥؛ الترمذي في السنن ٥/٥؛ النسائي في السنن الصغرى ٨/١٠٧.

(٨٦) ينظر: ابن القيم، الصلاة وحكم تاركها ص٦٥.

(٨٧) رواه البخاري في الصحيح ١/١٥٣.

(٨٨) ينظر: الصلاة وحكم تاركها ص٦٥.

(٨٩) رواه احمد في المسند ٤/٣٣٨؛ النسائي في السنن الصغرى ٢/١١٢؛.

(٩٠) ينظر: الصلاة وحكم تاركها ص٦٦.

(٩١) رواه البخاري في الصحيح ١/٢٠٣.

(٩٢) رواه الترمذي في السنن ٥/١٤؛ محمد بن نصر المروزي، تعظيم قدر الصلاة ٢/٩٠٤-٩٠٥.

(٩٣) رواه محمد بن نصر، تعظيم قدر الصلاة ٢/٨٩٣.

(٩٤) رواه ابن حبان في الصحيح ٤/٣٢٣، بهذا اللفظ، ورواه أحمد في المسند ٥/٣٦١؛ وابن ماجه في السنن ١/٢٢٧؛ وابن خزيمة في الصحيح ١/١٧٣؛ والبيهقي في السنن الكبرى

٤٤٤/١ بلفظ: «**فقد حبط عمله**». والحديث أصله في صحيح البخاري ٢٠٣/١ بلفظ: «كنا مع بريدة في غزوة في يوم ذي غيم فقال العصر فإن النبي ﷺ قال: **من ترك صلاة العصر فقد حبط عمله**».

(٩٥) ينظر: ابن حبان، الصحيح ٣٢٣/٤.

(٩٦) رواه أحمد في المسند ٣٠٠/٢؛ أبو داود في السنن ١٩٩/٤؛ النسائي في السنن الكبرى ٣٣/٥؛ ابن حبان في الصحيح ٣٢٧/٤.

(٩٧) ينظر: ابن حبان، الصحيح ٣٢٧/٤.

(٩٨) رواه ابن حبان في الصحيح ٣٢٧/٤؛ والحاكم في المستدرك ٥٤٠/١ وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه. ينظر: المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي المنذري أبو محمد (ت٦٥٦هـ)، الترغيب والترهيب، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ، ١٨٤/٤؛ الهيثمي، موارد الظمآن ٤٣/١.

والحديث أصله في صحيح مسلم ٨٢/١ عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ «**اثنتان في الناس هما بهم كفر الطعن في النسب والنياحة على الميت**».

(٩٩) رواه البخاري في الصحيح ٢٤٨٥/٦؛ مسلم في الصحيح ٨٠/١؛ أحمد في المسند ٥٢٦/٢؛ عبد الله بن أحمد بن حنبل الشيباني (ت٢٩٠هـ)، السنة، تحقيق: د.محمد سعيد سالم القحطاني، ط١، الدمام، دار ابن القيم ١٤٠٦هـ، ٣٦٠/١؛ ابن منده، محمد بن إسحاق بن يحيى بن منده (ت٣٩٥هـ)، الإيمان، تحقيق: د. علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، ط٢،بيروت مؤسسة الرسالة ١٤٠٦هـ، ٦٣٨/٢؛ بلفظ: «**فهو كفر**»؛ ابن حبان، الصحيح ٣٢٨/٦ واللفظ له.

(١٠٠) ينظر: ابن حبان، الصحيح ٣٢٨/٤.

(١٠١) المصدر السابق، ١٧٤/٦.

(١٠٢) سورة المائدة آية (٧٢).

(١٠٣) سورة المائدة آية (٤٤).

(١٠٤) أخرجه البخاري في صحيحه ٢٧/١، ومسلم ٨١/١.

(١٠٥) أخرجه البخاري في صحيحه ٢٢٦٣/٥، ومسلم ٧٩/١.

(١٠٦) رواه الترمذي في سننه ٢٤٣/١ وقال: «لا نعرف هذا الحديث إلا من حديث حكيم الأثرم عن أبي تميمة الهجيمي عن أبي هريرة وإنما معنى هذا عند أهل العلم على التغليظ».

(١٠٧) أخرجه البخاري في صحيحه ١/ ٢٩٠، ومسلم ٨٣/١.

(١٠٨) رواه ابن حبان في صحيحه ٢٠٠/١٠، والحاكم في المستدرك ٦٥/١ وقال: «صحيح على شرط الشيخين».

المصادر والمراجع

بعد القرآن الكريم

١. **الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع:** محمد الشربيني الخطيب، دار النشر: دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات.

٢. **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن** حنبل: علي بن سليمان المرداوي أبو الحسن، دار النشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد حامد الفقي.

٣. **الايمان لابن منده:** محمد بن إسحاق بن يحيى بن منده، دار النشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٦هـ، الطبعة: الثانية، تحقيق: د.علي بن محمد بن ناصر الفقيه.

٤. **البحر الرائق شرح كنز الدقائق،** تأليف: زين الدين ابن نجيم الحنفي، دار النشر: دار المعرفة– بيروت، الطبعة: الثانية.

٥. **الترغيب والترهيب من الحديث الشريف:** عبد العظيم بن عبد القوي المنذري أبو محمد، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ، الطبعة: الأولى، تحقيق: إبراهيم شمس الدين.

٦. **تعظيم قدر الصلاة:** محمد بن نصر بن الحجاج المروزي أبو عبد الله، دار النشر: مكتبة الدار، المدينة المنورة، ١٤٠٦هـ، الطبعة: الأولى، تحقيق: د.عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي.

٧. **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تأليف: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، دار النشر: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٣٨٧هـ، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري.

٨. **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**: محمد عرفه الدسوقي، دار النشر: دار الفكر، بيروت، تحقيق: محمد عليش.

٩. **حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح**، تأليف: أحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي الحنفي، دار النشر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر.

١٠. **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، تأليف: أبو زكريا محيي الدين النووي، دار النشر: المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٥هـ، الطبعة: الثانية.

١١. **السنة:** ابو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، دار النشر: دار المنار، الخرج-السعودية، ١٤١١هـ، الطبعة: الأولى.

١٢. **سنن ابن ماجة:** محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني، دار النشر: دار الفكر، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

١٣. **سنن أبي داود:** سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، دار النشر: دار الفكر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

١٤. **سنن البيهقي الكبرى:** أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، دار النشر: مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، تحقيق: محمد عبد القادر عطا.

١٥. **سنن الترمذي:** محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، دار النشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون.

١٦. **سنن الدارقطني:** علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي، دار النشر: دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني.

١٧. **السنن الصغرى** (المجتبى): احمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، دار النشر: مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، الطبعة: الثانية، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.

١٨. **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، تأليف: محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، دار النشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، الطبعة: الثانية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط.

١٩. **صحيح ابن خزيمة:** محمد بن إسحاق بن خزيمة أبو بكر السلمي النيسابوري، دار النشر: المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م، تحقيق: د.محمد مصطفى الأعظمي.

٢٠. **صحيح البخاري:** محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، دار النشر: دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، الطبعة: الثالثة، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا.

٢١. **صحيح مسلم:** مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار النشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

٢٢. **الصلاة وحكم تاركها وسياق صلاة النبي من حين كان يكبر إلى أن يفرغ منها**، تأليف: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، دار النشر: الجفان والجابي، دار ابن حزم، قبرص، بيروت، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، الطبعة: الأولى، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي.

٢٣. **طبقات الحنابلة:** محمد بن أبي يعلى أبو الحسين، دار النشر: دار المعرفة، بيروت، تحقيق: محمد حامد الفقي.

٢٤. **فتح القدير:** كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، دار النشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة: الثانية.

٢٥. **القوانين الفقهية:** محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي، دار القلم بيروت لبنان.

٢٦. **الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل**، تأليف: عبد الله بن قدامة المقدسي أبو محمد، دار النشر: المكتب الإسلامي، بيروت.

٢٧. **كشاف القناع عن متن الإقناع**، تأليف: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، دار النشر: دار الفكر، بيروت، ١٤٠٢هـ، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال.

٢٨. **المبدع في شرح المقنع**، تأليف: إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح الحنبلي أبو إسحاق، دار النشر: المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٠هـ.

٢٩. **المجموع شرح المهذب**: أبو زكريا محيي الدين النووي، دار النشر: دار الفكر، بيروت، ١٩٩٧م.

٣٠. **المحلى**: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد، دار النشر: دار الآفاق الجديدة، بيروت، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي.

٣١. **المستدرك على الصحيحين**، تأليف: محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، الطبعة: الأولى، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.

٣٢. **مسند الإمام احمد**: أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، دار النشر: مؤسسة قرطبة، مصر.

٣٣. **مسند أبي يعلى**: تأليف: أحمد بن علي بن المثنى أبو يعلى الموصلي التميمي، دار النشر: دار المأمون للتراث، دمشق، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، الطبعة: الأولى، تحقيق: حسين سليم أسد.

٣٤. **المعجم الكبير**: سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، دار النشر: مكتبة الزهراء، الموصل، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م، الطبعة: الثانية، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي.

٣٥. **المنتقى شرح الموطأ**: سليمان بن خلف الباجي، دار الكتاب الإسلامي.

٣٦. **موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان**، تأليف: علي بن أبي بكر الهيثمي أبو الحسن، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق: محمد عبد الرزاق حمزة.

٣٧. **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، تأليف: محمد بن عبد الرحمن المغربي أبو عبد الله، دار النشر: دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ، الطبعة: الثانية.

٣٨. **نور الإيضاح ونجاة الأرواح**، تأليف: حسن الوفائي الشرنبلالي أبو الإخلاص، دار النشر: دار الحكمة، دمشق، ١٩٨٥م.

٣٩. **الوسيط في المذهب**، تأليف: محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، دار النشر: دار السلام، القاهرة، ١٤١٧هـ، الطبعة: الأولى، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم، محمد محمد تامر.

حكم الرجوع
عن
إقرار يوجب حداً خالصاً للّه تعالى

د. مجيد علي العبيدي
كلية العلوم الإسلامية- قسم الشريعة
جامعة بغداد

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد ﷺ، وعلى اله وصحبه ومن سار على هديه إلى يوم الدين.

أما بعد: فان الله ﷻ خلق الإنسان، وأمره بفعل الخير وأثابه عليه، لأنه يؤدي إلى سعادة الفرد والمجتمع، وإعمار الحياة، ونهاه عن فعل الشر وعاقبه عليه في الدنيا والآخرة، لأنه يؤدي إلى الفساد، والى هلاك الحرث والنسل، ومن أفعال الشر ما اسند الله ﷻ عقوبته إلى تقدير الوالي، ومنها ما قدر الله ﷻ عقوبته بنفسه، وسميت العقوبات التي قدرها الله ﷻ بالحدود، لأنها تمنع من عودة مرتكبها إلى ارتكابها مرة أخرى، وتزجر الآخرين عن التفكير في اقترافها، لأنها عقوبات قاسية، وهذه لا تطبق إلا إذا ارتكب المجرم جريمته جهارا نهارا، ولم يكن له أية شبهة، فقد حرص الشارع على عدم تطبيقها إلا في الحالات الجلية التي لا لبس فيها، ولا اشتباه، ويكون الفاعل مستهترا في ارتكابها، وهذه العقوبات وضعتها الشريعة على أساس من طبيعة الإنسان، وفهم لنفسيته وعقليته، وهي تحارب الدوافع التي تدعو إلى ارتكاب الجريمة بدوافع مضادة، تصرف الإنسان عنها، فعلى سبيل المثال الدافع الذي يدعو الإنسان إلى الزنا هو اشتهاء اللذة والاستمتاع بالنشوة التي تصحبها، والدافع الوحيد الذي يصرف عن اللذة هو الألم، ولا يمكن أن يستمتع الإنسان بنشوة اللذة إذا تذوق مس العذاب، وأي شيء يحقق الألم ويذيق مس العذاب، أكثر من الجلد مئة جلدة، أو الرجم بالحجارة حتى الموت، وكذلك عقوبة السرقة، فالسارق حينما يفكر في السرقة، إنما يفكر في أن يزيد كسبه بكسب غيره، فهو يستصغر ما يكسبه عن طريق الحلال، ويريد أن ينميه من طريق الحرام، وهو لا يكتفي بثمرة عمله، فيطمع في ثمرة عمل غيره، وهو يفعل ذلك ليزيد من قدرته على الإنفاق أو الظهور، أو ليرتاح من عناء الكد والعمل، فالدافع الذي يدفع إلى السرقة يرجع إلى هذه الاعتبارات، وهو زيادة الكسب أو زيادة الثراء، وقد حاربت الشريعة هذا الدافع في نفس الإنسان بتقرير عقوبة القطع، لان قطع اليد أو الرجل يؤدي إلى نقص الكسب، لأنهما أداة العمل، ونقص الكسب يؤدي إلى نقص الثراء، وهذا يؤدي إلى نقص القدرة على الإنفاق أو على الظهور، ويدعو إلى شدة الكدح وكثرة العمل، والتخوف الشديد على المستقبل، فالشريعة بتقريرها عقوبة القطع دفعت العوامل النفسية التي تدعو لارتكاب الجريمة بعوامل نفسية مضادة، تصرف عن تلك الجريمة، فإذا تغلبت العوامل النفسية الداعية،وارتكب الإنسان

الجريمة مرة، كان في العقوبة والمرارة التي تصيبه منها، ما يغلب العوامل النفسية الصارفة فلا يعود للجريمة مرة أخرى[١]، وهكذا باقي الحدود، وهي تثبت إما بالشهادة أو الإقرار، وبشرط استمرارها إلى أن تنفذ، فإذا تراجع المقر عن إقراره عد ذلك شبهه لإسقاط الحد، ويمكن أن تتحول عقوبته من الحد إلى عقوبة أخرى يراها الوالي مناسبة لمثله، أو يخلي سبيله بدون أي عقوبة.

وقد ارتأيت إن اكتب بحثا في حكم رجوع المقر عن إقراره في الجريمة التي توجب حدا خالصا لله تعالى أو حقه هو الغالب، كالزنا وشرب الخمر والسرقة، لأنها من الأمور التي لا يفطن لها كثير من الناس، بسبب تعطيلها وعدم إقامتها في اغلب البلدان الإسلامية، علما بان في تطبيقها الخير الكثير، يقول الرسول ﷺ «حد يقام في الأرض، خير للناس من أن يمطروا ثلاثين أو أربعين صباحاً»[٢].

وقد جاء البحث في مقدمة ومبحثين وخاتمة، تضمن المبحث الأول تعريف الإقرار، ومشروعيته، وأركانه، وشروطها، في ثلاثة مطالب، وتضمن المبحث الثاني تعريف الحد، وما يعد رجوعا فيه، و آراء الفقهاء في حكمه، في ثلاثة مطالب كذلك، ثم الخاتمة سجلت فيها أهم ما توصلت إليه.

فان أصبت فبتوفيق الله وفضله سبحانه، وان أخطأت فمن نفسي ومن الشيطان،والله هو الموفق والهادي إلى سواء السبيل، والحمد لله أولا و آخرا،والصلاة والسلام على سيد الأخيار وعلى اله وصحبه الأبرار.

المبحث الأول
تعريف الإقرار ومشروعيته وأركانه

يقولون الحكم على الشيء فرع عن تصوره[٣]، لذلك أرى من المناسب قبل الحديث عن آراء الفقهاء في حكم رجوع المقر عن إقراره فيما يوجب حدا، أن أبين ما الإقرار، ومدى مشروعيته، وما أركانه[٤] وشروطها[٥]، في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الإقرار

أولا- الإقرار لغة: مصدر أقر يقر، بمعنى وضع الشيء في قراره، أو أثبت ما كان مترددا بين الثبوت والجحود.

ويأتي بمعنى الاعتراف والإذعان، يقال: أقررت بالحق، أي أذعنت له واعترفت به، ويأتي بمعنى الموافقة، فيقال: أقرك على هذا الأمر، أي أوافقك[٦]، والمراد في هذا البحث الإقرار بمعنى الاعتراف.

ثانيا- الإقرار في اصطلاح الفقهاء هو: (الإخبار بحق للغير على النفس) هذا هو تعريف الجمهور، وهناك تعاريف أخرى لا تختلف في مدلولها عن تعريف الجمهور[٧].

أما عند الأصوليين فالإقرار: هو عدم الإنكار من النبي ﷺ على قول أو فعل صدر أمامه أو علم به[٨].

المطلب الثاني: مشروعية الإقرار وحجيته

الإقرار مشروع في الشريعة الإسلامية، وهو حجة قاصرة على نفس المقر في إثبات الحقوق جميعا.

والأصل في مشروعيته، الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل.

أولا- الكتاب:

فقد وردت آيات كثيرة في مشروعية الإقرار، اكتفي بذكر آيتين هما:

قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ﴾[٩].

وجه الاستدلال: هو أن شهادة الإنسان على نفسه هي إقراره، والآية صريحة في دلالتها على وجوب الشهادة على النفس إقامة للعدل، والوجوب في الآية دليل على أن الإقرار حجة ملزمة في حق المقر، وإلا لما كان للأمر في الآية المذكورة فائدة[١٠].

وقوله تعالى ﴿... وَلْيُمْلِلِ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْـًٔا﴾[١١].

وجه الاستدلال: هو أن الله ﷻ أمر من عليه الحق بالإملال، والإملال إقرار بالكتابة، فالمديون يقر على نفسه بلسانه ليعلم ما عليه، لان الشهادة إنما تكون بسبب إقراره، ونهيه عن البخس منه، دليل على لزوم ما اقر به [١٢].

ثانياً- السنة النبوية:

كذلك وردت فيها أحاديث كثيرة تدل على مشروعية الإقرار، واخذ المقر بما اقر به، واكتفي بذكر ثلاثة أحاديث وردت في ذلك وشيء من تطبيقات الصحابة ﷺ.

الحديث الأول: رجم رسول الله ﷺ ماعز حين اعترف بالزنا، فعن أبي هريرة ﷺ قال: «أتى رجل رسول الله ﷺ وهو في المسجد، فناداه فقال: يا رسول الله، إني زنيت، فاعرض عنه، فتنحى تلقاء وجهه، فقال: يا رسول الله، إني زنيت، فاعرض عنه، حتى ثنى[١٣] ذلك أربع مرات، فلما شهد على نفسه أربع شهادات، دعاه النبي ﷺ فقال: **ابك جنون؟** قال: لا يا رسول الله، فقال: **أحصنت**[١٤]؟، قال: نعم يا رسول الله، قال النبي ﷺ: **اذهبوا فارجموه**»[١٥].

الحديث الثاني: ما رواه أبو أمية المخزومي ﷺ، «قال: أُتي رسول الله ﷺ بلص قد اعترف اعترافا، ولم يوجد معه متاع، فقال رسول ﷺ: **ما أخالك سرقت؟**، قال: بلى، فأعاد عليه مرتين أو ثلاثا، فأمر به فقطع»[١٦].

الحديث الثالث: حديث العسيف[١٧] الذي رواه أبو هريرة وزيد بن خالد الجهني رضي الله عنهما، وهو أن رجلا من الأعراب أتى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله أنشدك الله ألا قضيت لي بكتاب الله، فقال الخصم الآخر وهو افقه منه: نعم فاقض بيننا بكتاب الله وأذن لي، فقال رسول الله ﷺ: **قل**، قال: إن ابني كان عسيفا على هذا، فزنى بامرأته، وإني أخبرت أن على ابني الرجم، فافتديت منه بمائة شاة ووليدة، فسألت أهل العلم، فاخبروني أنما على ابني جلد مئة وتغريب عام، وان على امرأة هذا الرجم، فقال رسول الله ﷺ: «**والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله، الوليدة والغنم رد عليك، وعلى ابنك جلد مئة وتغريب عام، واغد يا أنيس إلى امرأة هذا، فان اعترفت فارجمها**»[١٨].

ففي هذه الأحاديث، أقيم الحد على من اقترف ذنبا اعتمادا على اعترافه، فلو لم يكن الإقرار حجة، لما طلبه النبي ﷺ، كما نص على ذلك في حديث العسيف وحكم بموجبه، حيث أقام الحد على المعترف.

وقد سلك الصحابة والخلفاء مسلك رسول الله ﷺ في إقامة الحدود على من اقترف ذنبا واعترف به، من ذلك ما روي عن صفية بنت أبي عبيد، قالت: أُتي أبو بكر ﷺ برجل وقع على جارية فأحبلها، ثم اعترف على نفسه بالزنا، ولم يكن أحصن، فأمر أبو بكر ﷺ فجلد، ثم نفي إلى فدك[١٩].

وورد عن عمر بن الخطاب ﷺ انه أتاه رجل وهو في الشام، فذكر له انه وجد مع امرأته رجلا، فبعث أبا واقد الليثي إلى امرأته يسألها عن ذلك، فاتاها وعندها نسوة حولها، فذكر لها الذي قال زوجها لعمر بن الخطاب، واخبرها أنها لا تؤخذ بقوله، وجعل يلقنها أشباه ذلك لتنزع، فأبت أن تنزع، وتمت على اعترافها، فأمر بها عمر، فرجمت(٢٠).

ثالثاً- الإجماع:

اجمع علماء الأمة من العصر الأول للإسلام والى يومنا هذا على جعل الإقرار حجة في مختلف الحقوق من غير نكير من احد(٢١).

رابعاً- العقل:

فالعقل السليم يقر بان كلام الإنسان العاقل البالغ حجة عليه، وهو مؤاخذ به، وملزم بمقتضاه، والى ذلك يشير قوله تعالى ﴿ بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ ﴾(٢٢)، أي شاهد بالحق(٢٣)، فلولا لزوم ما يوجبه الإنسان على نفسه، لما قررت الآية ذلك.

وكذلك مما يستبعد أن يكذب الإنسان في حق نفسه، فيظلمها بإقرار كاذب، مما يترتب عليه أن ينزع عنه حقا في ملك من عين أو دين، أو يتسبب في إلحاق ضرر بنفسه، باعترافه بجريرة لم يرتكبها، فيكون سببا في تغريمه أو تجريمه، فعقله إذن يصرفه إلى الصدق ويزجره عن الكذب، فضلا عما يأمره دينه بذلك، لهذا كان الإقرار آكد من البينة(٢٤).

المطلب الثالث: أركان الإقرار وشروطها

أركان الإقرار هي: مقر، ومقر له، ومقر به، وصيغه، ولكل ركن من هذه الأركان شروط، وسنتحدث عنها باختصار.

الركن الأول: المقر

المقر: هو من صدر منه الإخبار عن ثبوت حق للغير على نفسه [٢٥]، وتشترط فيه أمور:

١-أن يكون معلوماً: يشترط في المقر أن يكون معلوما معينا، فلو قال مجموعة من الرجال، لفلان على واحد منا مليون دينار، لا يصح هذا الإقرار، لان الإقرار إخبار بحق في ذمة المقر قبل المقر له، وحكم ذلك أن يلزم به، فيؤمر بالتسليم فيما شانه أن يسلم، كالديون، أو بالتمكين، كما في استيفاء العقوبة من حد أو قصاص أو غيرهما، فإذا كان من عليه الحق مجهولا تعذر على المقر له المطالبة بحقه[٢٦].

٢-العقل: يشترط في المقر أن يكون عاقلا، لان العقل هو مناط التكليف، فيكون الإنسان بالعقل أهلا للالتزام، مقبول العبارة، وبانعدامه تنعدم معه الأهلية، فلا تقبل منه جميع التصرفات القولية، لعدم القصد أصلا، لذلك لا يقبل إقرار المجنون والنائم والمغمى عليه[٢٧]، أما السكران فقد اختلف الفقهاء في حكم إقراره، فالمالكية والإمامية لا يعتدون بإقراره مطلقا، لأنه ليس كامل العقل[٢٨]، والأحناف يقولون: إن كان سكره بطريق محظور، فإقراره صحيح فيما عدا الحدود الخالصة لله تعالى كالزنا وشرب الخمر، أما إذا كان سكره بطريق مباح، فلا يؤاخذ بإقراره في كل الأحوال[٢٩]، والى مثل هذا ذهب الشافعية والحنابلة، إلا أنهم قالوا بصحة إقراره مطلقا في كل شيء حتى في الحدود الخالصة لله تعالى، وذلك لأنه شرب ما يعلم انه يزيل عقله، فوجب أن يتحمل نتيجة عمله تغليظا عليه لينزجر، أما إذا دعت الحاجة إلى شرب الدواء المزيل للعقل، أو شَرب المُسكر وهو لا يعلم انه مسكر فانه لا يؤاخذ بإقراره، لأنه غير عاقل، ولا توجد معصية يغلظ عليه لأجلها[٣٠].

٣-البلوغ، فلا يصح إقرار الصبي غير المميز، حيث لا تصح تصرفاته القولية بالاتفاق[٣١]، أما الصبي المميز فتصح تصرفاته النافعة بلا خلاف، كقبوله الهدية، ولا تصح تصرفاته الضارة، كالصدقة والكفالة، أما تصرفاته الدائرة بين النفع والضرر، كالبيع والشراء، فان كان مأذونا بها تصح وإلا فلا، وبناء على ذلك يكون إقراره بما ينفعه صحيح، وبما يضره غير صحيح، وما كان دائرا بين النفع والضرر، إن كان مأذونا به يصح، وان لم يكن مأذونا به لا يصح[٣٢]، خلافا للشافعي والإمامية، فإنهم لم يجوزوا إقرار الصبي حتى لو

أذن، لعموم قوله ﷺ «**رفع القلم عن ثلاث، عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يكبر، وعن المجنون حتى يفيق**»[٣٣]، لأنه لا تقبل شهادته ولا روايته[٣٤].

٤-الاختيار، يشترط في المقر أن يكون مختارا فيما اقر به، لان العاقل لا يتهم بقصد الإضرار بنفسه، لذلك يكون الصدق أرجح من الكذب، أما إذا اكره على الإقرار فيكون الكذب أرجح من الصدق، لأنه يغلب على الظن انه قصد بإقراره هذا دفع الإكراه، وعليه فمن اكره على الإقرار بحق أو جناية فإقراره باطل، ولا يجب به شئ عند جمهور الفقهاء[٣٥]، لقوله تعالى ﴿**إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ**﴾[٣٦]، ولقوله ﷺ «**إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**»[٣٧].

٥-عدم التهمة، يشترط في المقر لصحة إقراره أن يكون غير متهم في إقراره، لان التهمة تخل برجحان الصدق على جانب الكذب في إقراره، فإقرار الإنسان على نفسه شهادة، والشهادة ترد بالتهمة، وعلى هذا فان المفلس[٣٨] إن أقر لشخص بدين له عليه، فان هذا الشخص لا يضرب بما أقر به مع الغرماء الذين ثبتت ديونهم بالبينات، ولكن يبقى ما أقر به في ذمة المفلس يطالبه به[٣٩]، والمريض مرض الموت لا يصح إقراره للوارث بالدين لمكان تهمة المحاباة، ولكن يجوز إقراره لغير الوارث لانتفاء التهمة[٤٠].

الركن الثاني: المقر له

المقر له: هو من يثبت له الحق، وله المطالبة به أو العفو عنه [٤١]، ويشترط فيه أمور:

١-أهلية الاستحقاق للمقر له، وسواء كان شخصية حقيقية كالإنسان، أو اعتبارية كالمسجد أو بيت مال المسلمين[٤٢]، بخلاف ما لو اقر لحيوان أو لدار فانه لا يصح، إلا إذا بين سببا يمكن أن ينسب إليه، كان يقول: عليّ كذا لهذه الدابة بسبب الجناية عليها، أو لهذه الدار بسبب غصبها، فيكون الإقرار صحيحا، ويكون الإقرار في الحقيقة لصاحب الدابة أو الدار [٤٣].

٢-أن يكون المقر له معلوما، فإذا كان المقر له مجهولا جهالة فاحشة لا يصح الإقرار لعدم المطالب، مثل أن يقول لواحد من الناس عندي مليون دينار، أما إذا كانت الجهالة غير فاحشة، كان يقول: لأحد هذين الرجلين عندي مليون دينار، فانه يصح عند الشافعية

والحنابلة وبعض الحنفية، لأنه قد يفيد وصول الحق إلى المستحق، بتحليف المقر لكل من حصرهم، أو بتذكره، لان المقر قد نسي، ولا يصح عند جمهور الحنفية، لان المجهول لا يصلح مستحقا، ولا يجبر المقر على البيان من غير تعيين المدعي(٤٤).

٣-أن لا يُكَّذب المقر في إقراره، فإذا كذب المقر له المقر فيما اقر به بطل الإقرار، إلا في بعض المسائل، كالوقف والطلاق والنكاح والإرث وإبراء الكفيل، فان مثل هذه الحقوق لا ترتد بالرد، لتعلق حق الشرع بها، ولان الشرع يتشوف إلى إثباتها، وقد وجد ذلك بالإقرار فلا يبطل بعد ذلك برد المقر له.

فان صدق المقر له المقر في إقراره ثم كذبه بعد ذلك فلا قيمة لهذا التكذيب، أما إذا كذبه ثم صدقه بعد ذلك، فقد ذهب الحنابلة إلى أن المقر به يدفع للمقر له، لأنه يدعيه ولا منازع له، هذا ما لم يرجع المقر عن إقراره، فإذا رجع عن إقراره، بقي المقر به في يده بيمينه، ولا قيمة لرجوع المقر له في تكذيبه بعده، وذهب الحنفية إلى انه إذا أراد الإقرار بطل، فإذا صدقه بعد ذلك لم يرجع إلى الصحة مطلقا إلا في بعض المسائل المتقدمة، لعدم عمل الرد فيها، إلا أن يعيد المقر إقراره ثانية فيصدقه المقر له فيجوز، لأنه إقرار جديد(٤٥).

٤-أن لا يكذب الظاهر المقر، لان الإقرار إخبار، وهو يحتمل الصدق والكذب إلا انه رجح فيه جانب الصدق لما فيه من إلزام نفسه بما لم يلزمه بغير إقراره، وهذا الرجحان هو مستند الحجة فيه، فان ظهر كذبه لم يعد فيه حجة، لعدم رجحان الصدق، بل لرجحان الكذب الذي يشهد له الظاهر، كان يقر لفلان بأنه ابنه وهو اكبر منه سنا، أو يقر بالزنا وهو مجبوب، فان إقراره فاسد في ذلك كله، لتكذيب الظاهر له(٤٦).

الركن الثالث: المقر به

المقر بـه إمـا أن يكـون حقـا لله تعـالى[٤٧]، أو حـق للعبـاد. أمـا حـق الله تعـالى كالحدود، فيشترط فيه ما يلي[٤٨]:

١-أن يكون الإقرار في مجلس القضاء، فإذا كان الإقرار في غير مجلس القضاء لم يجرِ الإقرار، حتى انه لو اقر في غير مجلس القضاء وشهد الشهود على إقراره لا تقبل شهادتهم.

٢-العدد في الإقرار عند بعض الفقهاء، على خلاف بينهم في العدد المطلوب، فالحنفية قالوا: العدد في الإقرار في الحدود بحسب عدد الشهود فيها، فالزنا مثلا أربعة والسرقة اثنان وهكذا، أما المالكية والشافعية فقالوا: يكفي إقرار واحد، لان الإقرار مظهر، وتكراره لا يزيد شيئا، كما في سائر الحقوق، بخلاف كثرة العدد في الشهود، فانه يفيد زيادة طمأنينة القلب، ومن الفقهاء من فرق بين الزنا وبين غيره، كابي حنيفة، قالوا بوجوب تعدد الإقرار في الزنا، أما غيره فيكتفي بالإقرار مرة واحدة[٤٩].

٣-النطق، وهو أن يكون الإقرار بالعبارة، فلا تصح الإشارة ولا الكتابة، حتى أن الأخرس لو كتب الإقرار في كتاب أشار إليه إشارة معلومة، لا حد عليه، لان الشرع علق وجوب الحد بالبيان المتناهي، والبيان لا يتناهى إلا بالصريح، وهذا عند الحنفية[٥٠]، أما الشافعية فتقبل إشارة الأخرس المفهمة ويقام عليه الحد[٥١].

وأما حقوق العباد كالمال والنسب وغيرهما فيشترط فيه ما يلي:

١-الفراغ عن تعلق حق الغير، فان كان مشغولا بحق الغير لم يصح، لان حق الغير معصوم محترم، فلا يجوز إبطاله من غير رضاه، لذلك لا يصح إقرار الراهن بما يبطل الرهن، كما إذا اقر بان الرهن كان ملكا لغيره، وانه رهنه بغير إذنه.

٢-أن يكون الإقرار بشئ له قيمة، لان ما لا قيمة له لا يثبت في الذمة، وهو اقر بشيء في ذمته[٥٢].

٣-تصور صحة الإقرار، لكي يندفع معه احتمال الكذب، فلو اقر انه قتل فلان بيده قبل ساعة، وفلان في بلد آخر لا يوصل إليه إلا بعد ساعات لم يصح إقراره، وكذلك لو اقر بنسب شخص انه ابنه وهو اكبر منه سنا أو يقاربه، لا يصح إقراره.

٤-صحة الإقرار بالمعلوم والمجهول، فان اقر بمجهول كأن قال لفلان علي حقا أو شيئا أو مالا، صح إقراره، واجبر على البيان، ويصح بيانه متصلا ومنفصلا، لأنه بيان محض، فلا يشترط فيه الوصل(٥٣).

٥-إن لا يكون المقر به ملكا للمقر وقت الإقرار، لان الإقرار ليس إزالة عن الملك، وإنما هو إخبار عن كونه ملكا للمقر له، فلا بد من تقديم المخبر عنه على الخبر(٥٤).

٦-أن يكون المقر به بيد المقر وولايته واختصاصه، فلا يصح إقراره بشيء في يد غيره أو في ولاية غيره، فلا يصح إقرار أجنبي على صبي،أو وقف في ولاية غيره(٥٥).

٧-أن لا يكون المقر به معدوما- أي لم يوجد بعد- فلا عبرة بما لو اقر بان ما سوف ينتجه بستانه من الثمر، أو ما ستلده دابته لفلان(٥٦).

الركن الرابع: الصيغة

الصيغة: هي ما يظهر الإرادة من لفظ أو ما يقوم مقامه من كتابة أو إشارة، فالله سبحانه وتعالى وضع الألفاظ بين عباده تعريفا و دلالة على ما في نفوسهم، ورتب على تلك الدلالات أحكامها بواسطة الألفاظ، ولم يرتب تلك الأحكام على مجرد ما في النفوس من غير دلالة فعل أو قول، ولا على مجرد الألفاظ، مع العلم بان المتكلم بها لم يرد معانيها(٥٧).

وصيغة الإقرار يجب أن تكون مفيدة معنى الالتزام، سواء أكان ذلك صريحا كقوله لك عندي أو في ذمتي، أو ضمنا، بان قال له: لي عليك مليون دينار، فقال: انقدها أو أتزنها أو أجلنيها، فانه إقرار ضمنا(٥٨)، وكذلك إذا كان الجواب مبهما، كان قال له: أليس لي عندك مليون؟ فقال: بلى، أو قال: لي عندك مليون، فقال: نعم، فانه إقرار بالمليون فيهما، لان هذه الألفاظ وضعت للتصديق، ومنه قوله تعالى ﴿فَهَلْ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ﴾ (٥٩)، وقوله ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾(٦٠)، ومن اشترى سلعة من آخر، كان مقر ضمنا بملكية البائع لها، وليس له الادعاء في ملكيتها بغير هذا الشراء بعد ذلك، للتناقض، والإقرار تصرف قولي، فيصح بكل ما تصح به التصرفات القولية الأخرى، فيصح بالكلام وبالكتابة وبالإشارة المفهومة عند العجز عن الكلام، وبالمعطاة في ذلك، شانه في ذلك شان البيع والشراء والإجارة، فلو قال لي عندك ألف، فأشار برأسه موافقا، كان إقرارا إذا كان عاجزا عن

الكلام، فإذا كان قادرا عليه لم يكن إقرارا، لعدم الاعتداد بالإشارة مع القدرة على القول في كل التصرفات القولية، فكذلك الإقرار[٦١]، وقال المالكية بجواز الأخذ بإشارة الناطق[٦٢].

أما الكتابة فيصح الإقرار بها عند العجز عن الكلام عند الحنفية، بخلاف الشافعية والحنابلة فعندهم يصح الإقرار بالكتابة مع القدرة على الكلام[٦٣]، وهذا كله في غير الحدود، أما في الحدود، فالحنفية لا يجيزون الإقرار بإشارة الأخرس، ولا تقبل مطلقا، لأنها تحتمل شيئا آخر معه، فكان ذلك شبهه يدرأ بها الحد، بخلاف الأموال وما إليها، أما بعض الحنابلة والشافعية والجعفرية والزيدية فيجيزونها في الزنا[٦٤].

المبحث الثاني
آراء الفقهاء في الرجوع عن الإقرار الذي يوجب حدا

إذا اقر الإنسان بالتهمة الموجهة إليه، بعد أن قبض عليه متلبسا دون أن يثبت ذلك بشهود، أو يأتي تائبا يريد التطهير، وهذه التهمة توجب إقامة حد عليه، ثم رجع عن إقراره، أيقبل رجوعه أم لا؟.

هذا ما سنحاول الإجابة عليه ولكن بعد تعريف الحد وما يعد رجوعا في ثلاثة مطالب.

المطلب الأول: تعريف الحد لغة واصطلاحا

الحد لغة: المنع والفصل بين شيئين، لذلك سمي البواب حدادا، لمنعه الناس من الدخول، والسجان حداد لمنعه المسجونين من الخروج[٦٥]، وسميت عقوبات المعاصي حدودا، لأنها تمنع العاصي من المعاودة إلى المعصية[٦٦].

والحد اصطلاحا: عرف بتعاريف عده.

فقد عرف بأنه «عقوبة مقدرة تجب حقا لله تعالى»[٦٧].

وعرف بأنه «ما وضع لمنع الجاني من عوده لمثل فعله وزجر غيره»[٦٨].

وعرف بأنه «كل عقوبة مقدرة»[٦٩].

وعرف بأنه «عقوبة مقدرة شرعا في معصية لتمنع من الوقوع في مثلها»[٧٠].

والتعريف الذي يختاره الباحث هو التعريف الأول، لان التعاريف الباقية يدخل فيها القصاص أيضا، إذ هو كذلك عقوبة مقدرة من الله سبحانه وتعالى، ولكنه لا يجب حقا لله

تعالى، بل يجب حقا للعبد، وكذلك فان التعريف الثاني يمكن أن يدخل فيه التعزير كذلك، إذ أن عقوبة التعزير، تمنع من العودة لمثل ذلك الفعل ولكنها عقوبة مقدرة من قبل القاضي، وليس من قبل الله تعالى(٧١).

وأرى من المناسب أن اذكر أهم أوجه الخلاف بين الحدود والقصاص، وبينها وبين التعازير:

أولا: أوجه الخلاف بين الحدود والقصاص

إن بين الحدود والقصاص أوجه خلاف كثيرة(٧٢)،أهمها:

١-الشفاعة جائزة في القصاص مطلقا، في حين أنها لا تجوز في الحدود بعد الرفع إلى الإمام.

٢-العفو عن القصاص يصح مطلقا، أما في الحدود فلا يصح، ولاسيما بعد الرفع إلى الإمام.

٣-القصاص يجوز للمجني عليه أو وليه أن يتصالح مع الجاني على مال بدلا عنه، أما في الحدود فلا يملك احد تغيير العقوبة أو الزيادة عليها أو النقص منها مطلقا.

٤-القصاص يورث، والحدود لا تورث، باستثناء حد القذف، فقد ذهب المالكية والشافعية إلى القول بأنه يورث(٧٣).

٥-يجوز القضاء بعلم القاضي في القصاص، أما في الحدود فلا يجوز.

٦-الشهادة على القتل لا تسقط بالتقادم، أما في الحدود فإنها تسقط باستثناء حد القذف.

٧-الدعوى شرط القصاص مطلقا، أما في الحدود فلا تعد شرطا إلا في حد القذف والسرقة.

٨-يثبت القصاص في الكتابة والإشارة المفهمة من الأخرس، أما الحدود فلا تثبت فيها.

ثانيا: أوجه الخلاف بين الحدود والتعزيرات

أهم أوجه الخلاف(٧٤) هي:

١- الحد عقوبة مقدرة بنص القران الكريم أو السنة المطهرة، أما التعزير فانه غير مقدر فقد اختلف الفقهاء في حده الأعلى، فذهب المالكية بأنه لا حد لأكثره فيجوز للإمام أن يزيد في التعزير على الحد إذا رأى مصلحة في ذلك(٧٥)، وذهب أبو حنيفة ومحمد وبعض الشافعية إلى أن أكثره تسعة وثلاثون سوطا، أما أبو يوسف فانه أجاز أن يبلغ به خمسة

وسبعين[٧٦]، وذهب الحنابلة إلى أن أكثره عشرة أسواط[٧٧]، ومن الشافعية من قال أكثره دون العشرين[٧٨]، أما حده الأدنى، فلا حد له، وإنما ذلك متروك لتقدير الإمام[٧٩].

٢- الحدود تعد حقا خالصا لله تعالى، أو حق الله تعالى هو الغالب فيها، أما التعازير فمنها ما هو حق من حقوق الله تعالى، ويشمل كل اعتداء على المجتمع بشكل عام مما ليس فيه حد، ومنها ما هو من حقوق الفرد[٨٠].

٣- لا يجوز العفو ولا الشفاعة ولا الإسقاط في الحدود بعد الرفع إلى الإمام، أما التعزير فيجوز فيه ذلك.

٤- الحد يُدرأ بالشبهات، أما التعزير فيثبت معها[٨١].

٥- الحد لا يقام على الصبي، أما التعزير فيجوز إنزاله به، لأنه تأديب وتأديب الصبي جائز.

٦- الحد يسقط بالتقادم، أما التعزير فلا يسقط.

٧- الحد يختص بإقامته الإمام، أما التعزير فيفعله الزوج والمعلم وكل واحد رأى أحدا يفعل معصية مباشرة.

٨- المشهود عليه يحبس في الحد حتى يسأل الإمام عن الشهود، بخلاف التعزير فان المشهود عليه لا يحبس[٨٢].

٩- الحدود تقام على معاصي معينة، أما التعزير فانه تأديب يتبع المفاسد، وقد لا يصحبها العصيان، كتأديب الصبيان والمجانين، استصلاحا لهم مع عدم المعصية منهم.

١٠- التعازير تختلف باختلاف الفاعل أما الحدود فلا تختلف.

المطلب الثاني: ما يعد رجوعا

ذهب عامة الفقهاء إلى أن الرجوع عن الإقرار يكون بواحدة من ثلاث:

١- الألفاظ الصريحة في الرجوع، كان يقول: رجعت عن إقراري، أو كنت مازحا، أو كنت مخطأ، أو كذبت على نفسي، وما شابه ذلك من العبارات التي تدل على رجوعه عن إقراره[٨٣].

٢- الهروب من الحد خلال التنفيذ، فقد عد الإمام أبو حنيفة وأبو يوسف ومالك إن رجع إلى شبهة والشافعي والحنابلة والزيدية والزهري والثوري وعطاء وحماد وغيرهم، هروب المقر خلال تنفيذ الحد رجوعا، وقال بذلك الإمامية، إلا أنهم قيدوه بما إذا كان الحد رجما أو قتلا[٨٤].

٣- إذا تصرف المقر تصرفا يفهم منه ضمنا انه تراجع عن اعترافه، وذلك قد يكون من خلال تناقض إقراره، أو تردده، فإذا اقر شخص بأنه سرق مبلغا من زيد مقداره مليون دينار، ثم قال: وهمت، إنما سرقت من عمرو، لم يقطع، لأنه رجع عن إقراره بالسرقة من زيد، وتناقض في إقراره بالسرقة من عمرو، والتناقض كالرجوع في إيراث الشبهة، ويقضي لكل واحد منهما بمليون دينار، لأنه بالرجوع والتناقض، يبطل إقراره في حق الحد، دون المال، وقد اقر بسرقة مليون دينار من كل واحد منهما، وصدقة كلٌ منهما في ذلك، فكان ضامنا له[٨٥].

المطلب الثالث: آراء الفقهاء في قبول الرجوع عن الإقرار الذي يوجب الحد

يختلف حد الزنا في مسالة رجوع المقر عن ما اقر به عن باقي الحدود، وينفرد بأحكام خاصة، لذلك سأتناول رجوع المقر عن ما اقر به في حد الزنا في فقرة خاصة، ثم بعدها رجوعه في باقي الحدود.

أولا- الرجوع عن الإقرار بالزنا قبل تنفيذ الحد أو خلاله.

اختلف الفقهاء في حكم رجوع المقر عن إقراره في الزنا قبل تنفيذ الحد أو خلاله إلى أربعة آراء:

الرأي الأول:

يقبل رجوعه مطلقا، ويسقط عنه الحد، وبذلك قال الحنفية[٨٦] ومالك إن رجع إلى شبهة[٨٧] والشافعية[٨٨] والحنابلة[٨٩] والزيدية[٩٠].

واستدلوا بما يلي:

الدليل الأول: حديث أبي هريرة ﷺ في ذكر قصة ماعز ﷺ حين شهد على نفسه بالزنا فقد جاء فيه أن النبي ﷺ اعرض عنه مرارا[٩١]، وقال له: «**ويحك، ارجع واستغفر الله وتب إليه**»[٩٢]، وفيه أن النبي ﷺ قال للذين رجموه حين هرب لما وجد مس الحجارة «**هلا تركتموه**»[٩٣]، وفي رواية، «**هلا تركتموه، لعله أن يتوب فيتوب الله عليه**»[٩٤].

وجه الدلالة: إن هذا الحديث يدل على قبول رجوع المقر عن إقراره من وجهين:

الوجه الأول: كونه ﷺ، اعرض عنه، ورddه، وعرّض له بالرجوع، وإلا لما كان لذلك فائدة.

الوجه الثاني: كونه ﷺ قال لمن رجمه بعد هروبه: «**هلا تركتموه**» فدل على أن الهرب، دليل الرجوع، وان الرجوع مسقط للحد[٩٥].

الدليل الثاني: ما ورد عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ «**ادفعوا الحدود ما وجدتم لها مدفعا**»[٩٦].

وعن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول ﷺ «**ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم**»[٩٧].

وعن علي ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول «**ادرءوا الحدود بالشبهات**»[٩٨].

وجه الدلالة: إن الرجوع عن الإقرار يعد شبهة، لأنه يحتمل أن يكون صادقا في الرجوع، وهو الإنكار، ويحتمل أن يكون كاذبا فيه، فان كان صادقا في الإنكار يكون كاذبا في الإقرار، وان كان كاذبا في الإنكار يكون صادقا في الإقرار، فيورث شبهة في ظهور الحد، والحدود لا تستوفى مع الشبهات[٩٩].

الدليل الثالث: ما ورد عن أبي أمية المخزومي أن النبي ﷺ أتى بلص، فاعترف اعترافا، ولم يوجد معه متاع، فقال الرسول ﷺ: «**ما أخالك سرقت**»، قال: بلى، فأعاد عليه مرتين أو ثلاث، فأمر به فقطع[١٠٠].

وجـه الدلالـة: إن كون الرسول ﷺ يعرض للسارق بالرجوع عن إقراره، يدل على قبول الرجوع عن الإقرار بما يوجب الحد، وإلا لما كان لذلك فائدة(١٠١).

الـدليل الرابـع: القياس أي قياس الرجوع عن الإقرار على الرجوع عن الشهادة، فيكون الرجوع عن الشهادة مقبول، ويرفع أثرها، فكذلك الرجوع عن الإقرار يقبل ويرفع أثره، لان الإقرار إحدى بينتي الحد(١٠٢).

الـدليل الخـامس: إن هذا هو رأي الخلفاء الراشدين وبه قضوا، والرسول ﷺ يقول «**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عظوا عليها بالنواجذ**»(١٠٣).

وقد ورد عن أبي جريج قال: سمعت عطاء يقول: «كان من مضى يؤتى بالسارق فيهم، فيقال له: أسرقت؟، قل: لا، أسرقت؟، قل: لا، ولا اعلمه إلا سمى أبا بكر وعمر رضي الله عنهما»(١٠٤).

وورد عن معمر عن ابن طاووس عن عكرمة بن خالد قال: «أُتي عمر بن الخطاب برجل فسأله: أسرقت؟، قل: لا، فقال: لا، فتركه ولم يقطعه»(١٠٥).

وجه الدلالة: إن هذه الآثار، فيها التلقين بالإنكار والتعريض بالرجوع مما يدل على قبول الرجوع عن الإقرار، وإلا لما كان لذلك فائدة(١٠٦).

الدليل السادس: ما ورد عن أبي بريدة عن أبيه قال: «كنا أصحاب رسول الله ﷺ نتحدث عن الغامدية وماعز بن مالك لو رجعا بعد اعترافهما أو قال: لو لم يرجعا بعد اعترافهما لم يطلبهما، وإنما رجمهما عند الرابعة»(١٠٧).

وجـه الدلالـة: إن الصحابة ﷺ لا يمكن أن يخوضوا في أمور لا علم لهم بها، فكلامهم في هذا الاتجاه يدل على انه معلوم لديهم أن رجوع المقر عن إقراره مسقط للعقوبة، إذ هم اعرف من غيرهم بأحكام الشريعة(١٠٨).

مناقشة الأدلة:

مناقشة الدليل الأول:

يمكن أن يناقش الوجه الأول من الاستدلال، بان الرسول ﷺ إنما فعل مع ماعز ما فعله من ترديد وإعراض وتعريض لأمرين:

الأول: كون ماعز ﷺ قد جاء تائبا، وهكذا يفعل الترديد والتعريض بالرجوع عن الإقرار مع كل مقر جاء تائبا معترفا بذنبه، بخلاف غيره، فلا يفعل معه ذلك، فإذا رجع عن إقراره وقد جاء تائبا قبل منه رجوعه، بل إذا رجع عن طلب إقامة الحد عليه ترك، ولو لم يرجع عن إقراره، لحديث ماعز، فانه لما هرب حين وجد مس الحجارة، قال الرسول ﷺ لمن رجمه: «**هلا تركتموه لعله أن يتوب فيتوب الله عليه**»، مما يدل على انه لم يرجع عن إقراره، وإنما رجع عن طلب إقامة الحد عليه، فيقبل منه ذلك، ويسقط عنه الحد ويترك، لكونه جاء تائبا معترفا بذنبه، ومن هذا حاله لا يجب إقامة الحد عليه إلا بطلبه، لان الرسول ﷺ لم يقمه على ماعز والغامدية إلا بعد طلبهما لذلك، وإصرارهما عليه، أما مجرد إقرارهما فلا يعد طلبا لإقامة الحد عليهما، ولذلك لم يلتفت إليه الرسول ﷺ، بل اعرض عنه(١٠٩).

الثاني: كونه ﷺ يريد الاستثبات(١١٠)، يدل على ذلك ما جاء عن جابر ﷺ أن الرسول ﷺ إنما قال: «**فهلا تركتم الرجل وجئتموني به**» ليتثبت فيه ليس إلا، فأما لترك الحد فلا(١١١).

ويدل على ذلك أيضا انه ﷺ سأله: «**ابك جنون؟**» قال: لا(١١٢).

وسأل عنه: «**أبه جنون؟، اشرب خمرا؟**»(١١٣)، وأرسل إلى قومه وسألهم: «**أتعلمون بعقله باسا؟ أتنكرون منه شيئا**»(١١٤).

قال ابن حجر: «وفيه– أي حديث ماعز– التثبت في إزهاق نفس المسلم والمبالغة في صيانته، لما وقع في القصة من ترديده، والإيماء إليه بالرجوع، والإشارة إلى قبول دعواه، إن ادعى إكراها»(١١٥).

وقال الشوكاني: «وليس الاستثبات بإسقاط ولا من أسبابه»(١١٦).

ويناقش الوجه الثاني: بان ماعز ﷺ لم يرجع عن إقراره، وإنما رجع عن طلب إقامة الحد عليه، ويدل على ذلك ما يلي:

أولا: إن الرسول ﷺ قال عنه: «**لقد تاب توبة لو قسمت بين امة لوسعتهم**»(١١٧)، وقال ﷺ: «**هلا تركتموه لعله أن يتوب، فيتوب الله عليه**»(١١٨)، وهذا يدل على أن اثر الإقرار باق في حقه، إذ لا توبة إلا من زنا، فقوله ﷺ: «**لقد تاب توبة**»، دليل على ثبوت الذنب في حقه، ولو كان هروبه رجوعا عن إقراره لارتفع عنه أثره.

ثانيا: ما جاء في بعض روايات الحديث عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما انه قال: كنت فيمن رجم الرجل، إنا لما خرجنا به فرجمناه، فوجد مس الحجارة صرخ بنا: يا قوم ردوني إلى رسول الله ﷺ، فان قومي قتلوني وغروني واخبروني أن رسول الله ﷺ غير قاتلي، فلم ننزع عنه حتى قتلناه، فلما رجعنا إلى رسول الله ﷺ وأخبرناه قال: «**فهلا تركتم الرجل وجئتموني به**» ليتثبت منه، فإما لترك الحد فلا[١١٩]، فقول ماعز ﷺ: يا قوم ردوني، ظاهر في انه لم يرجع عن إقراره، وإنما رجع عن طلب إقامة الحد عليه، إذ لو كان قد رجع عن إقراره لصرح بذلك، بدلا من قوله: إن قومي قتلوني.

ثالثا: ما جاء عن بريدة ﷺ انه قال: كنا أصحاب رسول الله ﷺ نتحدث أن الغامدية وماعز بن مالك لو رجعا بعد اعترافهما، أو قال: لو لم يرجعا بعد اعترافهما لم يطلبهما، وإنما رجمهما عند الرابعة[١٢٠].

رابعا: قوله ﷺ «**لعله أن يتوب**»، يدل على أن ماعز ﷺ لم يرجع عن إقراره، وإنما رجع عن طلب إقامة الحد عليه، وأراد أن يتوب بينه وبين الله سبحانه وتعالى، ولو كان ماعز ﷺ قد رجع عن إقراره لقال الرسول ﷺ: هلا تركتموه لأنه رجع عن إقراره، ولكن لم يقله، وقال: «**لعله أن يتوب فيتوب الله عليه**»، مما يدل على أن ماعز لم يرجع عن إقراره، وإنما أراد التوبة بينه وبين الله سبحانه وتعالى، والرجوع عن طلب إقامة الحد عليه.

خامسا: إن ماعز ﷺ قد جاء تائبا مقرا معترفا بذنبه، فكيف يرجع عن ذلك ويكذب نفسه؟.

قال ابن المنذر: «وليس في شئ من الأخبار أن ماعزا رجع عن ما اقر به»[١٢١]،

وقال ابن حزم: «أما حديث ماعز فلا حجة لهم فيه أصلا، لأنه ليس فيه أن ماعزا رجع عن الإقرار البتة، لا بنص ولا بدليل، ولا فيه أن الرسول ﷺ قال: إن رجع عن إقراره قبل رجوعه أيضا البتة»[١٢٢].

وقال ابن تيمية: «قد قيل في ماعز انه رجع عن الإقرار، وهذا احد القولين فيه في مذهب احمد وغيره وهو ضعيف والأول[١٢٣] أجود»[١٢٤].

وقال ابن حجر: «وفي هذا الحديث من الفوائد، منقبة عظيمة لماعز بن مالك، لأنة استمر على طلب إقامة الحد عليه، مع توبته ليتم تطهيره، ولم يرجع عن إقراره، مع أن

الطبع البشري يقتضي انه لا يستمر على الإقرار بما يقتضي إزهاق نفسه على ذلك، وقوي عليه»(١٢٥).

فان قيل: إذا لم يكن قوله ﷺ «**هلا تركتموه**» يدل على رجوعه عن إقراره، فعلى أي شئ يدل؟(١٢٦)

الجواب عن ذلك انه يدل على احد أمرين:

الأول:- وهو الراجح- أن ماعز رجع عن طلب إقامة الحد عليه، فيقبل منه ويترك، لكونه قد جاء تائبا معترفا بذنبه، ومن هذا حاله لا يجب إقامة الحد عليه إلا بطلبه، وإذا رجع عن طلب إقامة الحد عليه، أو عن إقراره قبل منه ذلك، وإذا لم يعد بعد رده والإعراض عنه حين اقر لم يطلب، وإذا هرب خلال إقامة الحد عليه، ترك ولم يكمل عليه(١٢٧).

الثاني: أن الرسول ﷺ أراد الاستثبات منه والتحقيق، فقد يأتي بشبهة حقيقية موجبة للاشتباه(١٢٨).

ويدل على ذلك ما جاء عن جابر ﵁.

فان قيل: إن قول بريدة ﵁ «كنا أصحاب رسول الله ﷺ نتحدث...»(١٢٩)، يدل على أن ماعز لو رجع عن إقراره قبل منه.

فالجواب عن ذلك، أن من الصحابة والتابعين من يرى غير ذلك كجابر بن عبد الله والحسن البصري وسعيد بن جبير(١٣٠)، ثم إن التحدث الواقع بينهم مجرد ظن وحدس(١٣١)، والظن لا يجوز القطع به، وكذلك هذا الحديث ضعيف، لأن فيه بشير بن المهاجر ،وقد قال عنه بعض العلماء، كالإمام احمد وأبي حاتم، منكر الحديث(١٣٢) فلا يحتج به، ولاسيما عند التفرد(١٣٣).

إضافة إلى ذلك، إن قبول رجوع ماعز والغامدية لو رجعا، إنما هو لكونهم قد جاءا تائبين معترفين بذنبهما، وهكذا يفعل مع كل مقر قد جاء تائبا، بل لا يجب إقامة الحد عليه إلا بطلبه(١٣٤).

مناقشة الدليل الثاني:

يناقش الدليل الثاني بان هذه الآثار الواردة في هذا الباب ضعيفة، ولا تقوم بها حجة[١٣٥].

يقول ابن حزم: «وأما ادرءوا الحدود بالشبهات» فما جاء عن النبي ﷺ قط من طريق فيها خير، ولا نعلمه أيضا جاء عنه عليه السلام مسندا ولا مرسلا، وإنما هو قول روي عن ابن مسعود وعمر فقط[١٣٦]، وقول عمر جاء من طريق عبد الرزاق عن سفيان الثوري عن إبراهيم النخعي، أن عمر بن الخطاب قال: «ادرءوا الحدود ما استطعتم»[١٣٧]، وقول ابن مسعود جاء من طريق سفيان الثوري عن القاسم بن عبد الرحمن، قال: قال ابن مسعود (ادرءوا الحدود ما استطعتم)، وقال ابن حزم (فنظرنا فيه– أي ادرءوا الحدود بالشبهات– فوجدناه جاء من طريق ليس فيها عن النبي ﷺ نص ولا كلمة، وإنما هي عن بعض أصحابه من طرق كلها لا خير فيها... أما طريق عبد الرزاق فمرسل، والذي من طريق عمر كذلك، لأنه عن إبراهيم عن عمر، ولم يولد إبراهيم إلا بعد موت عمر بنحو خمسة عشر عاما، والآخر الذي عن ابن مسعود مرسل، لأنه من طريق القاسم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود... فحصل مما ذكرنا أن اللفظ الذي تعلقوا به لا نعلمه روي عن احد أصلا، وهو «ادرءوا الحدود بالشبهات» لا عن صاحب ولا عن تابع[١٣٨]، وقال: وإنما جاء كما ترى عن بعض الصحابة مما لا يصح «ادرءوا الحدود بالشبهات» وهذا لفظ لا يصح، وان استعمل أدى إلى إبطال الحدود جملة على كل حال، وهذا خلاف إجماع أهل الإسلام وخلاف الدين وخلاف القرآن والسنن، لان كل احد مستطيع على أن يدرا كل حد يأتيه فلا يقيمه،... ثم لا سبيل إلى استعماله لأنه ليس فيه بيان ما هي تلك الشبهات، فليس لأحد أن يقول في شئ يريد أن يسقط به حدا هذا شبهة، إلا كان لغيره أن يقول ليس بشبهة، ولا كان لأحد أن يقول في شئ لا يريد أن يسقط به حدا ليس هذا شبهة، إلا كان لغيره أن يقول: بل هو شبهة، ومثل هذا لا يحل استعماله في دين الله[١٣٩].

وأجيب بان ذلك صح عن عمر[١٤٠] وابن مسعود[١٤١] رضي الله عنهما، يقول ابن حجر العسقلاني بعد أن ساق روايات حديث «ادرءوا الحدود بالشبهات»: وقد روي عن غير واحد من الصحابة أنهم قالوا ذلك،... واصح ما فيه حديث سفيان الثوري عن عاصم عن أبي وائل عن عبد الله بن مسعود قال: ادرءوا الحدود بالشبهات، ادفعوا القتل عن المسلمين ما

استطعتم، وروي عن عقبة بن عامر ومعاذ أيضا موقوف وروي منقطعا وموقوفا على عمر [١٤٢].

ثم إن درء الحدود بالشبهات، حتى لو لم تصح الآثار الواردة فيه، فهو أصل متفق عليه بين علماء الأمة وعليه العمل، لان النصوص تدل على حرمة دم المسلم وعرضه، ومنع الإضرار به إلا بدليل واضح يعتمد عليه، وهي تدل كذلك على أن الأصل براءته حتى تقوم البينة عليه[١٤٣].

ويمكن أن تناقش هذه الإجابة، بان كون (درء الحدود بالشبهات) أصل متفق عليه، غير مسلم، لخلاف الظاهرية في ذلك.

قال ابن حزم: ذهب أصحابنا إلى أن الحدود لا يحل أن تدرا بشبهة، ولا أن تقام بشبهة، وإنما هو الحق لله تعالى، ولا مزيد، فان لم يثبت الحد لم يحل أن تقام بشبهة، لقوله ﷺ «**إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم وأبشاركم عليكم حرام**»[١٤٤] وإذا ثبت الحد لم يحل أن يدرا بشبهة[١٤٥] لقوله تعالى ﴿ **تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا** ﴾[١٤٦]، وبان كون الحد يدرا بكل شبهة غير مسلم كذلك،فلا بد أن تكون الشبهة قوية حقيقية موجبة للاشتباه موقعة في اللبس، وإلا لم يقم حد على وجه الأرض[١٤٧].

يقول الشوكاني: «وليست الشبهة التي أمرنا بدرء الحد عندها إلا ما كانت موجبة للاشتباه، موقعة في اللبس، وإلا كان ذلك من إهمال الحدود التي ورد الوعيد الشديد على من لم يقمها»[١٤٨].

فهل الرجوع عن الإقرار شبهة موجبة للاشتباه، موقعة في اللبس؟

يقول الشوكاني: الرجوع ليس بشبهة تدرا بها الحدود[١٤٩].

ويقول: لابد من أن يكون رجوعه محتملا للصدق حتى يكون شبهة له، وإلا كان من دفع ما قد تكلم به لسانه، واقر به على نفسه بما لا يصح الدفع، وليست الشبهة التي أمرنا بدرء الحد عندها إلا ما كانت موجبة للاشتباه[١٥٠].

ويقول ابن تيمية: إسقاط العقوبة بالتوبة– كما دلت عليه النصوص– أولى من إسقاطها بالرجوع عن الإقرار، والإقرار شهادة منه على نفسه، ولو قبل الرجوع لما قام حد بإقرار، فإذا لم تقبل التوبة بعد الإقرار مع انه قد يكون صادقا، فالرجوع الذي هو فيه كاذب أولى[١٥١].

فالحاصل أن الرجوع عن الإقرار ليس بشبهة يدرا بها الحد، ولاسيما إذا كانت القرائن تدل على كذبه فيه، لان احتمال كذبه في الرجوع اقرب منه في الإقرار، إذ يبعد أن يكذب على نفسه، ويشهد عليها بالزنا أو بالسرقة– مثلا– أما أن يكذب في رجوعه عن إقراره– ولاسيما إذا رأى أن الحد سوف يقام عليه– فهذا قريب وقريب جدا[١٥٢].

مناقشة الدليل الثالث:

يناقش الدليل الثالث بما يلي:

أولا: بان هذا الحديث ضعيف، لان في سنده أبا المنذر وهو مجهول، والحديث إذا رواه مجهول لم يكن حجة، ولم يجب العمل به[١٥٣].

ثانيا: إن الرسول ﷺ عندما عرض له بالرجوع إنما كان من باب الاستثبات[١٥٤]، وذلك لان الرجل اعترف بالسرقة ولم يوجد متاع معه، فيخشى كونه ظن أن السرقة تثبت بكل قليل وكثير.

قال الخطابي: «وجه هذا الحديث عندي والله اعلم انه ﷺ ظن بالمعترف بالسرقة غفلة، أو انه ظن انه لا يعرف معنى السرقة، ولعله قد كان مالا له، أو اختلسه، أو نحو ذلك مما يخرج من هذا الباب عن معاني السرقة، والمعترف به قد يحسب أن حكم ذلك حكم السرقة، فوافقه رسول الله ﷺ واستثبت الحكم فيه»[١٥٥].

وقال ابن حزم: «لو صح هذا الخبر لما كان لهم فيه حجة، لأنه ليس فيه إلا **(ما أخالك سرقت)**، ورسول الله ﷺ لا يقول إلا الحق، فلو صح أن رسول الله ﷺ قال للذي سيق إليه بالسرقة: **(ما أخالك سرقت)** لكنا على يقين من انه عليه الصلاة والسلام قد صدق في ذلك، وانه على الحقيقة يظن انه لم يسرق، وليس في هذا تلقين»[١٥٦].

ثالثا: يمكن أن يكون ذلك خاص بمن رجع عن إقراره ولم توجد قرائن تكذبه، لان السارق لو رجع لم تكن ثمة قرائن تكذبه، ويمكن أن يكون ذلك خاص بمن اقر ثم أصر على إقراره واستمر، لان إصراره على إقراره يدل على توبته، وانه يريد التطهير، كحال ماعز والغامدية رضي الله عنهما.

يقول ابن القيم فيما دل عليه هذا الحديث من أحكام: التعريض للسارق بعدم الإقرار، والرجوع عنه، وليس هذا حكم كل سارق، بل من السراق من يقر بالعقوبة والتهديد(١٥٧).

مناقشة الدليل الرابع:

يمكن مناقشة هذا الدليل بأنه قياس مع الفارق، فشهادة الشاهد على غيره قد يعتريها الخطأ والعدوان، بخلاف الشهادة على النفس، فان الخطأ فيها والعدوان بعيد جدا، فلا يمكن أن يخطئ الإنسان أو يعتدي على نفسه، ويشهد عليها بالسرقة أو بالزنا، أو يعتدي عليها ويلطخها بذلك، ويرضى بالعقوبة وهو كاذب، لم يزن ولم يسرق.

أما أن يخطئ في الشهادة على غيره أو يعتدي فهذا ممكن وليس غريبا.

مناقشة الدليل الخامس:

يمكن أن يناقش هذا الدليل بما يلي:

أولا: أن هذه الآثار ضعيفة، فلا تقوم بها حجة، فما روي عن عطاء فيه انقطاع(١٥٨)، وكذلك ما روي عن عكرمة فيه انقطاع بين عكرمة وعمر فان عكرمة لم يسمع من عمر(١٥٩).

ثانيا: ليس في هذه الآثار ما يدل على قبول الرجوع عن الإقرار، وإنما فيها التلقين بالإنكار، خشية الإقرار بما يوجب الحد.

ثالثا: يمكن أن يكون ذلك خاص بمن أقر وأصر على إقراره، لان إصراره على إقراره يدل على توبته، وانه يريد التطهير، كحال ماعز والغامدية رضي الله عنهما، قال ابن القيم عن قوله ﷺ «**ما أخالك سرقت**»: «**التعريض للسارق بعدم الإقرار، وبالرجوع عنه وليس هذا حكم كل سارق**»(١٦٠).

رابعا: بان هذا خاص بمن رجع عن إقراره، ولم تكن ثمة قرائن تكذبه.

مناقشة الدليل السادس:

يمكن أن يناقش هذا الدليل بأنه مجرد ظن، والظن لا يغني من الحق شيئا، فضلا عن أن الظن لا يقابل اليقين، فمجرد قول الصحابة (لو رجعا بعد اعترافهما) مسقط للحد، فان هذا غير مسلم(١٦١).

ويمكن أن يجاب هذا الاعتراض: بان الصحابة ﷺ عندهم علم غزير بأحكام الشريعة، فهم حينما تكلموا بالرجوع عن الإقرار فإنهم تكلموا عن يقين ثابت ومعرفة دقيقة، فلا يمكن لهم أن يتكلموا في أمور الدين بالظن(١٦٢).

الرأي الثاني:

عدم قبول رجوعه مطلقا، وبذلك قال الظاهرية(١٦٣) وبعض السلف(١٦٤) وإحدى الروايتين عن الإمام مالك أن رجع إلى غير شبهة، واختاره ابن القاسم وابن وهب وابن عبد الحكيم من أصحابه(١٦٥)، وقول للشافعي(١٦٦) ورجحه ابن المنذر في الرجوع عن الإقرار بزنا(١٦٧) والشوكاني(١٦٨)، وروي عن جابر والحسن البصري وسعيد بن جبير، واليه ذهب ابن أبي ليلى وأبو ثور وداود وابن تيمية(١٦٩).

واستدلوا على ذلك بما يلي:

الدليل الأول:

قوله تعالى ﴿**يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ**﴾(١٧٠).

وجه الدلالة: أن المؤمن مأمور بالشهادة لله بالحق ولو على نفسه، مما يدل على قبول شهادته على نفسه، وانه لا يقبل منه الرجوع فيها، وإلا لم يكن لذلك فائدة(١٧١).

يقول ابن حزم: «فكل من ذكرنا مأمور بالإقرار بالحق على نفسه، ومن الباطل بان يفترض عليهم ما لا يقبل منهم»(١٧٢) أي لا يقبل إقرارهم إذا حصل الرجوع عنه.

الدليل الثاني:

قوله ﷺ في قصة العسيف «**واغد يا أنيس إلى امرأة هذا، فان اعترفت، فارجمها**»(١٧٣).

وجه الدلالة: لو كان الرجوع مسقط للحد، لبينة الرسول ﷺ حينما أمر أنيس،إذ من المحتمل أن ترجع عن إقرارها خلال تنفيذ الحد، فلما لم يبين فان هذا يعد دليلا على عدم اعتبار الرجوع.

الدليل الثالث:

ما روي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أن ماعزا قال: ردوني إلى رسول الله ﷺ فان قومي غروني... «**فهلا تركتموه وجئتموني به**» الحديث(١٧٤).

وجه الدلالة: أن عدم ترك الصحابة لماعز بعد أن هرب وقتلهم إياه، دليل على عدم قبول رجوعه، وإلا للزمهم ديته، لأنهم والحالة هذه يعدون قتلوه خطا، ومن الثابت في الشريعة أن القتل الخطأ يوجب الدية، فلما لم تلزمهم دية ماعز، دل هذا على أن قتله كان واجبا(١٧٥).

ثم أن النبي ﷺ عندما قال: «**هلا تركتموه**»، إنما قصد من ذلك لينظر في أمره ويستثبت منه المعنى الذي هرب من اجله، فان وجد شبهة تستدعي إسقاط الحد أسقطه بها، وإلا أقام على الجاني الحد، وليس المراد أن الرسول ﷺ أمرهم أن يتركوه وان هرب، لان الهروب من الحد من جملة المسقطات، ولهذا قال: «**فهلا تركتموه وجئتموني به**»(١٧٦).

الدليل الرابع:

إن الحد وجب عليه بإقراره هو، فلا يبطل برجوعه وإنكاره كما إذا وجب بالشهادة، وصار كالقصاص وكحد القذف(١٧٧).

مناقشة الأدلة:

يناقش الدليل الأول، بان كون الرجوع عن الشهادة على النفس غير مقبول على كل حال فهذا غير مسلم، أما كونه لا يقبل في حق الآدمي ويقبل في حق الله تعالى فهذا مسلم به، لان حق الله سبحانه وتعالى مبني على المسامحة، بخلاف حق الآدمي فانه ليس كذلك، بل هو مبني على المشاحة(١٧٨).

ويناقش الدليل الثاني، بان ذلك راجع إلى علم الرسول ﷺ بمعرفة أنيس وإدراكه له، بدليل انه عليه الصلاة والسلام قال له: «**فان اعترفت، فارجمها**» ومن المعلوم أن مجرد الاعتراف لا يكفي لوجوب الحد، بل لابد من الاستفصال، مثلما فعل رسول الله ﷺ مع ماعز حينما جاء معترفا بالزنا[١٧٩].

ويناقش كذلك بان كون الرجوع عن الإقرار غير مقبول مطلقا، فهذا غير مسلم به، لمخالفته دلالة النصوص المتقدمة من كونه يقبل إذا كان من مقر جاء تائبا، وإذا لم يكن ثمة شبهة قوية موجبة للاشتباه، وإذا لم تكن ثمة قرائن تكذبه، وعللوا ذلك بان الإنسان إذا شهد على نفسه بالزنا- مثلا- فقد صدق عليه وصف الزاني، وثبت عليه الحد- حينئذ- فلا يمكن دفعه، لأنه قد علق على وصف ثبت بإقرار من اتصف به، فبمجرد ما ثبت الإقرار، ثبت الحد، فما الذي يرفعه؟[١٨٠].

وأجيب على هذا التعليل، بان الذي يرفع الحد، هو ما تقدم من النصوص الدالة على قبول الرجوع عن الإقرار إذا كان من مقر جاء تائبا، أو كانت ثمة شبهة موجبة للاشتباه، أو إذا لم يكن ثمة قرائن تكذبه.

وعللوا كذلك، بأنه يبعد أن يكذب الإنسان على نفسه، ويشهد عليها بالزنا أو السرقة، أما أن يكذب في رجوعه عن إقراره، ولا سيما إذا رأى أن الحد سوف يقام عليه، فهذا محتمل وقريب جدا[١٨١].

وأجيب بان هذا مسلم به، ولذلك لم يقبل رجوعه على كل حال، وإنما يقبل في الأحوال الثالثة، وهي إذا جاء تائبا، أو وجدت شبهة موجبة للاشتباه، أو لم توجد قرائن تكذبه.

الرأي الثالث:

يقبل رجوعه إذا كانت له شبهة وإلا فلا.

وهذا ما ذهب إليه الإمام مالك في الرواية الثانية وبه اخذ عبد الملك وأشهب من أصحابه[١٨٢]، واستدلوا بما يلي:

الدليل الأول:

قوله ﷺ لماعز حين اقر على نفسه بالزنا «**لعلك قبلت أو غمزت أو نظرت**»[١٨٣].

وجه الدلالـة: أن الرسول ﷺ عرض لـه بذلك علـه يرجع عن إقراره ويذكر لرجوعه شبهة تدرا الحد عنه، مما يدل على قبول رجوعه إن كانت له شبهة وإلا فلا يقبل رجوعه.

الدليل الثاني:

قوله ﷺ لمن رجم ماعز ثم هرب حين وجد مس الحجارة: «**فهلا تركتموه وجئتموني به**»، قال جابر ﷺ، ليستثبت رسول الله ﷺ فأما لترك الحد فلا[١٨٤].

وجه الدلالـة: أن الرسول ﷺ إنما قال: «**فهلا تركتموه وجئتموني بـه**»، لينظر في أمره ويستثبت، فقد يأتي بشبهة تدرا عنـه الحد، مما يدل علـى قبول رجوعـه عن إقراره أن كانت له شبهة، وإلا فلا[١٨٥].

الدليل الثالث:

ما ورد عن علي ﷺ في درء الحدود بالشبهات[١٨٦].

وجـه الدلالـة: أن هذا الحديث يدل علـى أن الحدود تسقط بالشبهات، وعليه فإذا رجع عن إقراره، وذكر شبهة قبل رجوعه وإلا فلا.

مناقشة الأدلة

مناقشــة الـدليل الأول: يمكـن أن ينـاقش بـان الرسـول ﷺ، إنمـا عـرض لـه بـذلك، للاستثبات منـه، أو أن الرسول ﷺ إنما عرض لـه بذلك، لكونـه جاء تائبا معترفا بذنبـه، ومن هذا حاله يقبل رجوعه عن إقراره، ذكر شبهة أم لا.

مناقشـة الـدليل الثـاني: يمكن أن ينـاقش بـان الرسول ﷺ قال ذلك لينظر في أمره ويستثبت، فقد يأتي بشبهة، فهذا غير مسلم بـه، بل قال ذلك لكون ماعز قد رجـع عن طلب إقامة الحد عليه، فيقبل منه ذلك، لكونه قد جاء تائبا معترفا بذنبـه، وينـاقش كذلك: بـان كـون الرجوع عن الإقرار مقبول إن كـان لـه أي شـبهة، فهـذا غيـر مسلم كذلك، فـلا بـد من كـون الشبهة حقيقية موجبة للاشتباه[١٨٧].

وكذلك يناقش بان كون الرجوع عن الإقرار مقبولا إن كانت له شبهة وإلا فلا، فهذا غير مسلم به كذلك، بل الرجوع عن الإقرار مقبول إذا كان من مقر جاء تائبا، أو لم توجد قرائن تكذبه- وان لم تكن شبهة- للنصوص الواردة في ذلك.

مناقشة الدليل الثالث: فيمكن أن يناقش بما نوقش به الدليل الثاني من انه لا بد أن تكون الشبهة حقيقية موجبة للاشتباه، أو كان الرجوع من مقر جاء تائبا، أو لم تكن ثمة قرائن تكذبه.

الرأي الرابع:

يقبل رجوعه إذا كان الحد رجما ولا يقبل إذا كان جلدا، وهذا ما قالت به الإمامية(١٨٨).

ولم أجد فيما بين يدي من المصادر ما يفيد هذا التفريق إلا بعض الروايات عن أئمتهم والتي منها، «أن محمد بن عيسى بن عبد الله عن أبيه قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام، الزاني يجلد فيهرب بعد أن أصابه بعض الحد، أيجب أن يخلى عنه ولا يرد، كما يجب للمحصن إذا رجم، قال: لا، ولكن يرد حتى يضرب الحد كاملا، قلت: فما فرق بينه وبين المحصن وهو حد من حدود الله، قال: المحصن هرب من القتل ولم يهرب إلا إلى توبة، لأنه عاين الموت بعينه، وهذا إنما يجلد فلا بد من أن يوفي الحد كاملا»(١٨٩).

الترجيح

الذي يميل اليه الباحث هو القول الأول، القائل بقبول رجوع المقر عن إقراره وإسقاط الحد عنه، وذلك لقوة أدلة أصحابه، ولان درء الحد بالشبهات ورد فيه روايات عديدة يعضد بعضها بعضا، وهي مما تلقاه العلماء بالقبول، مما يدل على أن له أصلا في الشريعة، ولكون هذا الرأي ينسجم مع حكمة الشارع في تحقيق مصالح الخلق، ومتوافقا مع التشديد الذي تعاملت به الشريعة الإسلامية في إثبات جرائم الحدود، والعمل على درئها، كي لا تشيع الفاحشة في المجتمع، ويتعرض نسيجه للانهيار، لا سمح الله تعالى.

ثانيا- الرجوع عن الإقرار في حد السرقة والسكر والحرابة.

اختلف الفقهاء في حكم رجوع المقر عن إقراره في السرقة أو السكر أو الحرابة إلى رأيين:

الرأي الأول:

قبول رجوعه، وإسقاط الحد عنه، ولكن يلزمه المال الذي أخذه وأتلفه في السرقة أو الحرابة، وهذا رأي الجمهور من الحنفية والمالكية والمشهور عند الشافعية والحنابلة والزيدية والإمامية في رواية وحماد وإسحاق والليث بن سعد(١٩٠).

واستدلوا بما يلي:

الدليل الأول:

ما ورد عن أبي أمية المخزومي أن النبي ﷺ أتي بلص قد اعترف اعترافا، ولم يوجد معه متاع، فقال الرسول ﷺ «**ما أخالك سرقت**» قال: بلى، فأعاد عليه مرتين أو ثلاث فأمر به فقطع(١٩١).

وجه الدلالة: انه لو كان الرجوع عن الإقرار غير جائز لما عرض الرسول ﷺ الرجوع على السارق، لان في السرقة حق الله تعالى وهو الغالب، وحق الله تعالى يصح الرجوع فيه(١٩٢).

الدليل الثاني:

ما ورد في حديث ماعز ورواياته التي تقدم ذكرها.

قالوا: إنها تدل على قبول الرجوع عن الإقرار فيما هو حق الله تعالى، والسرقة والحرابة والسكر من هذا القبيل(١٩٣).

الدليل الثالث:

ما ورد عن علي ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ادرؤوا الحدود بالشبهات»(١٩٤)، فرجوع المقر عن إقراره يعد شبهة، لاحتمال أن يكون كاذبا في إقراره، ولان الإقرار إحدى حجتي القطع أو الجلد، فيبطل بالرجوع عنه، كما لو رجع الشهود عن شهادتهم(١٩٥).

الرأي الثاني:

عدم قبول رجوعه، ووجوب إقامة الحد عليه، والى ذلك ذهب الظاهرية وابن أبي ليلى وأبو ثور والشافعية في رواية والحنابلة في قول والإمامية في وجه(١٩٦).

واستدلوا بذات الأدلة التي استدلوا بها على عدم قبول رجوع الزاني عن إقراره وهي باختصار:

الدليل الأول:

ما ورد عن ماعز في قصة رجمه بعد أن مسه حر الحجارة قال: ردوني إلى رسول الله ﷺ، فان قومي قتلوني وغروني واخبروني أن رسول الله ﷺ غير قاتلي إلا أنهم لم يتركوه إلى أن مات، فلما بلغ ذلك رسول الله ﷺ قال: «**هلا تركتموه لعله يتوب فيتوب الله عليه**»(١٩٧).

وجه الدلالة: انه لو قبل رجوع ماعز، لألزمهم الرسول ﷺ ديته، لأنهم قتلوه خطا، والقتل الخطأ يوجب الدية لقوله تعالى ﴿**وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ**﴾(١٩٨)، فلما لم يلزمهم بها دل ذلك على أن قتله كان واجبا، وان رجوعه لا ينظر إليه، أما قوله ﷺ: «**هلا تركتموه**» فهو للاستثبات والاستفصال، فان وجد شبهة يمكن أن يسقط بها الحد أسقطه عنه، وإلا أقام عليه الحد، وليس المراد أن النبي ﷺ أمرهم أن يدعوه(١٩٩).

الدليل الثاني:

ما ورد في حديث العسيف، وقوله ﷺ «**واغد يا أنيس إلى امرأة هذا، فان اعترفت، فارجمها**»(٢٠٠).

وجه الدلالة: انه لو كان الرجوع مسقطا للحد لبينه رسول الله ﷺ، إذ من المحتمل أن ترجع عن إقرارها، وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، ولكن النبي ﷺ لم يخبره عن حكم الرجوع، مما يؤكد أن الرجوع لا يعد مسقطا للحد، ولا ينظر إليه.

الدليل الثالث:

قياس الحدود التي يترجح فيها حق الله تعالى على الحقوق التي يغلب فيها حق العبد، او التي هي حق خالص للعبد، فبما أن الحد وجب بإقراره، فلا يبطل برجوعه وإنكاره، لأنه إحدى الحجتين، فصار ثبوته به كثبوته بالشهادة، كما هو الحال في القصاص وحد القذف(٢٠١).

الترجيح

بعد استعراض أدلة الطرفين وجدناها هي نفسها الأدلة التي ذكروها في قبول الرجوع عن الإقرار في حد الزنا، أو عدم قبوله، والتي سبق وان نوقشت فلا داعي للتكرار، والذي أميل إليه، هو الرأي الأول، القائل بقبول رجوعه وسقوط الحد عنه، وذلك لقوة الأدلة التي استدلوا بها، أما أدلة أصحاب الرأي الثاني فتعد من عموميات الحدود ولاسيما حد الزنا.

ولان حد السكر والحرابة يعدان من حقوق الله الخالصة،وكذا السرقة بعد رفعها إلى القضاء، وحقوق الله تعالى يقبل فيها الرجوع.

إضافة إلى أن الصحابة رضوان الله عليهم أجازوا رجوع المقر عن إقراره، وهم اعلم من غيرهم بأحكام الشريعة وحكمة الشارع، فقد روي عن عمر ﷺ انه أتي برجل سارق فسأله: أسرقت؟، قل: لا، فقال: لا، فتركه ولم يقطعه، وروي عن ابن مسعود انه أتي بامرأة سرقت جملا، فقال: أسرقت؟، قولي: لا(٢٠٢).

الخاتمة

بعد جولة ممتعة في بطون الكتب المختلفة، وأقوال العلماء،في حكم رجوع المقر عن إقراره فيما يوجب حداً، متوخيا الدقة في البحث، والأمانة في النقل، توصلت إلى النتائج التالية:

⁂ الإقرار هو الإخبار بحق للغير على النفس.

⁂ الإقرار حجة قاصرة على المقر وهو مشروع في القران والسنة والإجماع والعقل

⁂ الحد هو عقوبة مقدرة تجب حقا لله تعالى.

⁂ يوجد فرق بين الحد والتعزير وبينه وبين القصاص.

⁂ الرجوع يكون باللفظ صراحة أو ضمنا وبالهروب خلال إقامة الحد.

⁂ الحدود لا تقام مع وجود الشبهات.

⁂ الرجوع عن الإقرار في الزنا شبهة يسقط بها الحد.

⁂ الرجوع عن الإقرار في السرقة أو الحرابة يعد شبهة يسقط بها الحد، ولكن لا يسقط بها المال.

وفي الختام أرجو أن أكون وفقت في الإسهام في استجلاء حكم من أحكام الشرع الشريف، اسأل الله تعالى أن ينفع به، وينفعني به يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم وصلى الله على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه ومن سار على هديه إلى يوم الدين.

هوامش البحث

(١) ينظر: التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، تأليف عبد القادر عوده، دار الكتاب العربي، بيروت، ١/٦٤٤ و ٦٢٥.

(٢) مسند الإمام احمد، لأبي عبد الله احمد بن محمد بن حنبل الشيباني، ت٢٤١ هـ، شرحه وحقق فهارسه حمزة احمد الزين، دار الحديث بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٦ هـ/ ١٩٩٥م، كتاب باقي مسند المكثرين، باب باقي المسند السابق، رقم الحديث (٨٧٢٣)، ٨/ ٤٠٤، والسنن الكبرى للنسائي، أبي عبد الرحمن بن شعيب، ت٣٠٣هـ، تحقيق حسن عبد المنعم الشلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، كتاب قطع السارق، باب الترغيب في إقامة الحد، رقم الحديث (٧٣٥٠)، وسنن ابن ماجه، للحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، ت٢٧٥هـ، حقق نصوصه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، كتاب الحدود، باب إقامة الحدود، رقم الحديث (٢٥٣٧).

(٣) مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، شرح الشيخ محمد بن الخطيب الشربيني، ت٩٧٧هـ، على متن منهاج الطالبين، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي، ت٦٧٦هـ، اعتنى به محمد خليل عيتاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ٢/٤٦٧.

(٤) أركان جمع ركن، والركن في اللغة الجانب القوي والأمر العظيم، انظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للعلامة احمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، ت٧٧٠هـ، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، ص ٢٣٧،مادة ركن.
واصطلاحاً: الذي لا يقوم الشيء إلا به، انظر: الموسوعة الفقهية الميسرة، للدكتور محمد رواس قلعة جي، دار النفائس، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ١/ ٩٧٦.

(٥) الشروط جمع شرط بسكون الراء: لغة هو إلزام الشيء والتزامه، والشرط بفتح الراء معناه العلامة ويجمع على أشراط، ومنه أشراط الساعة، انظر: تاج العروس من جواهر القاموس، للسيد محمد مرتضى الزيدي، ت١٢٠٥هـ، تحقيق عبد العزيز مطر، ١٩/ ٤٠٤–٤٠٥، مادة شرط.
واصطلاحاً: ما يلزم من عدمه العدم،ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته، انظر: الموسوعة الفقهية الميسرة، ٢/ ١١٣٤.
والفرق بين الشرط والركن هو: أن الشرط يكون خارجا عن الماهية والركن يكون داخلا فيها، ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت،٢٦/ ٥.

(٦) لسان العرب، للعلامة جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم بن منظور، ت٧١١ هـ، دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى،٦٥/١٢،مادة قر، والمصباح المنير، ٤٩٦/٢، مادة قر، والقاموس المحيط، لمجد الدين الفيروز أبادي محمد بن يعقوب، ت٨١٧ هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٧م، ص ٣٥٢، مادة قر.

(٧) ينظر: المبسوط، لشمس الأئمة أبي بكر السرخسي، ت٤٩٠ هـ، تحقيق أبي عبد الله محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، قدم له د.كمال عبد العظيم العناني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، ١٨٥/١٧، والبحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، للإمام احمد بن يحيى بن المرتضى، ت٨٤٠هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٥م، ٣/٦، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام احمد بن حنبل، لشيخ الإسلام المحقق علاء الدين بن الحسن علي بن سليمان المرادي، ت٨٨٥هـ، مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٧٨هـ، ١٢٥/١٢، ومغني المحتاج، ٣٠٨/٢، وشرح منح الجليل على مختصر

العلامة خليل، للعلامة محمد عليش، ت١٢٩٩هـ، وبهامشه حاشية تسهيل منح الجليل، دار صادر، ٣٩٣/٣، ووسيلة النجاة، للسيد أبي الحسن الأصفهاني، المطبعة العلوية في النجف، سنة ١٣٤٦هـ، ص ٤٤١، والموسوعة الفقهية الكويتية، ٤٦/٦، والموسوعة الفقهية الميسرة، ٢٦٧/١.

(٨) ينظر: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للشوكاني محمد بن علي بن محمد، ت١٢٥٥هـ، طبعة دار الفكر،ص ٤١.

(٩) النساء من آية ١٣٥.

(١٠) ينظر الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، للإمام جار الله تاج الإسلام محمود بن عمر الزمخشري، ت٥٣٨هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، ١/ ٥٦٢- ٥٦٣، والجامع لأحكام القران والمبين لما تضمنه من السنة وآي القران، للإمام أبي عبد الله محمد بن احمد القرطبي، ت٦٧١هـ، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، ١٧٣/٧، وروح المعاني في تفسير القران العظيم والسبع المثاني، لأبي الفضل شهاب الدين السيد محمود شكري الآلوسي، ت١٣٤٢ هـ، المطبعة المنيرية بمصر، ١٦٧/٢.

(١١) البقرة من آية ٢٨٢.

(١٢) ينظر: لباب التأويل في معاني التنزيل، للإمام علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم المعروف بالخازن، ت٧٢٥هـ، وبهامشه تفسير البغوي، ضبطه وصححه عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، ٣٩٥/١، وفتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، للإمام محمد بن علي الشوكاني، ت١٢٥٥هـ، ضبط وتصحيح احمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م، ٣٧٧/١.

(١٣) ثنى: أي كرر وأعاد، انظر: المصباح المنير، ١/ ٨٦، مادة ثنى.

(١٤) أحصنت: أي تزوجت، انظر: المصباح المنير، ١٣٩/١، مادة حصن.

(١٥) صحيح البخاري، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي الشهير بالبخاري، ت٢٥٦هـ، بشرح فتح الباري، لابن حجر العسقلاني، الإمام الحافظ احمد بن علي بن حجر

ت٨٥٢هـ، رقّم كتبه وأبوابه وأحاديثه محمد فؤاد عبد الباقي، وقام بإخراجه واشرف على طبعه محب الدين الخطيب، واشرف على مقابلة نسخة المخطوطة والمطبوعة عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة، بيروت، لبنان، كتاب الحدود، باب سؤال الإمام المقر هل أحصنت، رقم الحديث (٦٨٢٥)، ١٢/ ١٣٦، وصحيح مسلم، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، ت٢٦١هـ، تحقيق وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا، رقم الحديث (١٦٩١)، ١٣١٨/٣.

[١٦] مسند الإمام احمد، رقم الحديث ٢٢٤٠٧، ١٦/٣٣٤، وسنن أبي داود، لسليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني،ت سنة ٢٧٥هـ، حكم على أحاديثه وآثاره وعلق عليه العلامة محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ، كتاب الحدود، باب في التلقين في الحد، رقم الحديث ٤٣٨٠، ص ٧٨٦،، وقال عنه الألباني: ضعيف، والسنن الكبرى للنسائي، كتاب قطع السارق، باب تلقين السارق، رقم الحديث ٧٣٢٢، ٨/٧، والمستدرك على الصحيحين في الحديث، للحافظ أبي عبد الله محمد بن عبد الله المعروف بالحاكم النيسابوري، ت٤٠٥هـ،دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، رقم الحديث ٨١٥٠، ٤/ ٤٢٢.

[١٧] العسيف: هو الأجير، سمي بذلك لان المستأجر يعسفه في العمل، والعسف هو الجور، انظر: المصباح المنير، ٤٠٩/٢، مادة عسف.

[١٨] صحيح البخاري بشرح فتح الباري، كتاب الحدود، باب الاعتراف بالزنا، رقم الحديث ٦٨٢٧، ١٢/ ١٣٦، وصحيح مسلم، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا، رقم الحديث ١٦٩٧، ٣/ ١٣٢٤- ١٣٢٥.

[١٩] الموطأ، للإمام مالك بن انس الأصبحي ت١٧٩هـ، تحقيق الدكتور محمود احمد القيسية، مؤسسة النداء، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م، كتاب الحدود، باب ما جاء فيمن اعترف على نفسه بالزنا، رقم الحديث (٢٦٢٥)، ٢/ ٢٥٦.

[٢٠] الموطأ، كتاب الحدود، باب ما جاء في الرجم، رقم الحديث (٢٦١٨)، ٢/ ٢٥٤.

(٢١) ينظر: المغني، لابن قدامة المقدسي الحنبلي، موفق الدين أبي محمد عبد الله بن احمد، ت٦٢٠هـ، دار الفكر، عمان، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ٥/ ٢٧٢، وتبيين الحقائق، للإمام فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، ت٧٤٣هـ، شرح كنز الدقائق، للإمام أبي البركات حافظ الدين عبد الله بن احمد النسفي، ت٧١٠هـ، ومعه حاشية العلامة الشيخ الشلبي، تحقيق الشيخ احمد عزو عناية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، ٣/ ٥٣٨، ومغني المحتاج،٢/ ٣٠٨، وجواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود، للشيخ شمس الدين محمد بن احمد المنهاجي السيوطي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م، ١/ ١٧، وقرة عيون الأخيار لتكملة رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، للسيد محمد علاء الدين نجل السيد محمد أمين بن عابدين، صاحب رد المحتار، طبعة سنة ١٢٩٩هـ، ٢/ ٨٩.

(٢٢) القيامة آية ١٤.

(٢٣) ينظر: الجامع لأحكام القران، ٢١/ ٤١٦.

(٢٤) ينظر: المغني، ٥/ ٢٧١، وحجية الإقرار في الأحكام القضائية في الشريعة الإسلامية، دراسة فقهية موازنة ومقارنة بالقانون مدنيا وجنائيا، تأليف د. مجيد حميد السماكية، وهي رسالة ماجستير من جامعة بغداد، سنة ١٩٧٠م، ص ٨٧.

(٢٥) الموسوعة الفقهية الكويتية، ٦/ ٤٩.

(٢٦) ينظر: الجوهرة النيرة شرح مختصر القدوري، للإمام أبي بكر علي المعروف بالحدادي، ت٨٠٠هـ، وبهامشه اللباب في شرح الكتاب، المطبعة العامرة، ١٣١٦هـ، ٢/ ٢٢٠، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، للإمام العلامة محمد بن حسين بن علي الطوري، ت١١٣٨هـ، ضبطه وخرج آياته وأحاديثه الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، ٧/ ٤٢٤، ورد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، لخاتمة المحققين محمد أمين الشهير بابن عابدين، ت١٢٥٢هـ، دراسة وتحقيق الشيخ عادل احمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ٨/ ٣٥٣، وشرح

المجلة لمنير القاضي، ت١٣٨٩هـ، مطبعة العاني، بغداد، الطبعة الأولى، ١٩٤٨م، ٣/ ٣٨٣.

(٢٧) ينظر: المحلى شرح المجلى، لابن حزم علي بن احمد بن سعيد، ت٤٥٦هـ، تحقيق احمد شاكر، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، ٩/ ٦٣، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، ت٥٨٧هـ، تحقيق محمد عدنان بن ياسين، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ٦/٢٥٦، ومغني المحتاج، ٢/ ٣٠٨، وبلغة السالك لأقرب المسالك، للشيخ احمد الصاوي على الشرح الصغير للدردير، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ٢/ ٧٣٥، وكشاف القناع على متن الإقناع، للشيخ منصور بن يونس البهوتي، ت١٠٥١هـ، حققه وخرج أحاديثه الشيخ محمد عدنان ياسين درويش، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، ٦/ ٤٨٤، ومنهاج الصالحين للسيد محسن الطبطبائي، ت١٣٩٠هـ، مطبعة القضاء، النجف، الطبعة الثامنة، ١٣٨٤هـ، ٢/ ١٠٥.

(٢٨) ينظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، لشمس الدين محمد بن احمد بن عرفة، ت١٢٣٠هـ، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ٣/ ٣٩٧، وشرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام، للمحقق أبي القاسم نجم الدين جعفر الحلي، ت٦٧٦هـ، مطبعة الآداب في النجف، سنة ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م، ٣/ ١٥٢.

(٢٩) ينظر: رد المحتار على الدر المختار، ٨/ ٣٥٣.

(٣٠) ينظر: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لشمس الدين أبي العباس احمد بن حمزة بن شهاب الدين الرملي، ت١٠٠٤هـ، ومعه حاشية نور الدين بن علي الشبراملسي، ت١٠٩٦هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ٥/ ٦٦، والمغني، ٥/ ٢٧٢، وكشاف القناع،٦/ ٤٨٤

(٣١) ينظر: بدائع الصنائع، ٦/ ٢٥٦، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد، للإمام أبي الوليد محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشد القرطبي، ت٥٩٥هـ، تحقيق د. عبد الله العبادي، دار السلام للطباعة، شارع الأزهر، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م، ٢/ ٢٨٢، وشرائع الإسلام، ٣/ ١٥٢، وشرح المجلة، ٣/ ٣٨٢.

(٣٢) ينظر: بدائع الصنائع، ٦/ ٦٥٦، والمغني، ٢٧٢/٥، ورد المحتار، ٣٥٣/٨.

(٣٣) سنن ابن ماجه، كتاب الطلاق، باب طلاق المعتوه والصغير والنائم، رقم الحديث (٢٠٤١)، وسنن ابي داود، كتاب الحدود، باب المجنون يسرق أو يصيب حدا، رقم الحديث (٤٣٩٨)، وسنن النسائي، كتاب الطلاق، باب من لا يقع طلاقه من الأزواج رقم الحديث (٥٥٩٦)، ٥/ ٢٦٥.

(٣٤) ينظر: نهاية المحتاج، ٥/ ٦٦، وشرائع الإسلام، ٣/ ١٥٢.

(٣٥) ينظر: بدائع الصنائع، ٦/ ٢٥٦، والمغني، ٥/ ٢٧٢، والبحر الزخار، ٦/ ٣، ومغني المحتاج، ٢/ ٣١١، وبلغة السالك، ٢/ ٧٣٥.

(٣٦) النحل من آية ١٠٦.

(٣٧) سنن ابن ماجه، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، رقم الحديث (٢٠٤٣).

(٣٨) الإفلاس: هو عجز الإنسان عن وفاء ما عليه من ديون، لكون خرجه أكثر من دخله، والمفلس، هو من دينه أكثر من ماله وخرجه أكثر من دخله، ينظر المغني، ٤/ ٤٩٣، والموسوعة الفقهية الميسرة، ١/ ٢٥٩.

(٣٩) ينظر: بداية المجتهد، ٢/ ٢٨٤، والمغني، ٤/ ٤٧٣، والبحر الزخار ٥/ ٢، والروضة البهية لزين العابدين الشهير بالشهيد الثاني، ت٩٦٥هـ في شرح اللمعة الدمشقية، للشيخ جمال الدين مكي العاملي الشهير بالشهيد الأول، ت٦٨٦هـ، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ٤/ ٣١، ومغني المحتاج، ٢/ ١٩٥.

(٤٠) ينظر: بدائع الصنائع، ٦/ ٢٥٨، والمغني، ٥/ ٣٤٢، ومغني المحتاج، ٢/ ٣١٠، وبلغة السالك، ٢/ ٧٣٥.

(٤١) ينظر: المغني، ٥/ ٢٧٥، والموسوعة الفقهية الكويتية، ٦/ ٥٦.

(٤٢) ينظر: الهداية شرح بداية المبتدئ، كلاهما لشيخ الإسلام برهان الدين أبي الحسن علي بن أبي بكر المرغنيناني، ت٥٩٣هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ٣/ ٢٠٤، والمغني ٥/ ٢٧٦- ٢٧٧، وتذكرة الفقهاء للعلامة جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي بن مطهر الحلي، ت٧٢٦هـ، طبع بالأوفست سنة ١٣٨٨هـ بطهران، ١٤٨/٢، والروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ٦/ ٣٧٧، ومغني المحتاج، ٢/ ٣١١- ٣١٣، وبلغة السالك، ٢/ ٧٣٥.

(٤٣) ينظر: المصادر السابقة.

(٤٤) ينظر: المغني، ٢٩٠/٥، والدرر الحكام في شرح غرر الأحكام للمحقق القاضي محمد بن فراموز الشهير بملا خسرو، ت٨٨٥هـ، مطبعة احمد كامل الكائنة في دار الخلافة سنة ١٣٣٠هـ، ٢/ ٣٥٩، ونهاية المحتاج، ٥/ ٧٢، رد المحتار على الدر المختار، ٨/ ٣٥٣.

(٤٥) ينظر: بدائع الصنائع ٦/ ٢٧٠، والمغني ٥/ ٢٩٠، ونهاية المحتاج ٥/ ٧٥، وحاشية الدسوقي ٣/ ٣٩٨، ورد المحتار على الدر المختار ٨/ ٣٩٧.

(٤٦) ينظر: البحر الزخار ٦/ ٣، رد المحتار على الدر المختار ٨/ ٤٠٣.

(٤٧) سمي حقا لله تعالى، لان نفعها يعود إلى كافة الناس، وإقامتها صيانة لدار الإسلام من الفساد. ينظر: تبيين الحقائق ٣/ ٥٣٩.

(٤٨) تنظر هذه الشروط في بدائع الصنائع ٥/ ٥٠٧ وما بعدها، والمهذب في فقه الإمام الشافعي، للشيخ أبي اسحق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، ت٤٧٦هـ، تحقيق وتعليق د. محمد الزحيلي، دار القلم، دمشق، والدار الشامية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، ٥/ ٦٧٣ وما بعدها، والمغني ١٠/ ١٦٠- ١٦٥، وتبيين الحقائق ٣/ ٥٤٧، والموسوعة الفقهية الكويتية ٦/ ٥٩.

(٤٩) ينظر: بدائع الصنائع ٥٣١/٥، والأم، للإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، ت٢٠٤هـ، خرج أحاديثه وعلق عليه محمود مطرجي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، ٦/ ٢١٧، وتبيين الحقائق ٣/ ٥٤٥، والفواكه الدواني على رسالة ابن أبى زيد القيرواني، للشيخ احمد بن غنيم بن سالم النفراوي المالكي، ت١١٢٦هـ، خرج أحاديثه الأستاذ رضا فرحات، واعده للنشر د. محمد محمد تامر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٣/ ١٣٦٣.

(٥٠) ينظر: بدائع الصنائع ٥/ ٥٠٧.

(٥١) ينظر: حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء للشاشي القفال سيف الدين أبي بكر محمد بن احمد، ت٥٠٧هـ، تحقيق د. ياسين احمد إبراهيم درادكة، مكتبة الرسالة الحديثة، الأردن، عمان، الطبعة الأولى ١٩٨٨م، ٨/ ٢٨.

(٥٢) ينظر: مغني المحتاج، ٢/ ٣١٩.

(٥٣) ينظر: كشاف القناع، ٦/ ٤٨٣.

(٥٤) ينظر: مغني المحتاج، ٢/ ٣١٦، وكشاف القناع،٦/ ٤٨٣.

(٥٥) ينظر: كشاف القناع، ٦/ ٤٨٣.

(٥٦) ينظر: بدائع الصنائع ٦/ ٢٥٧، والمغني ٥/ ٣٢٧، وشرائع الإسلام ٣/ ١٥٦، ومغني المحتاج ٢/ ٣١٧، ونهاية المحتاج ٥/ ٦٦، وكشاف القناع ٦/ ٤٨٣، وشرح المجلة ٣/ ٣٨٧ وما بعدها، والموسوعة الفقهية الكويتية ٦/ ٥٩- ٦٣، والموسوعة الفقهية الميسرة ١/ ٢٧٠.

(٥٧) ينظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية، ت٧٥١هـ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، طبع سنة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ٣/ ١٠٧.

(٥٨) ينظر: رد المحتار على الدر المختار ٨/ ٣٥٩.

(٥٩) الأعراف من آية ٤٤.

(٦٠) الأعراف من آية ١٧٢.

(٦١) ينظر: الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، لابن نجيم الشيخ زين العابدين بن إبراهيم، ت٩٧٠هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ص ٣٤٣، والأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية،للسيوطي الإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، ت٩١١ هـ، تحقيق وتعليق محمد معتصم البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ/ ١٩٧٨م، ص ٥١٢، والمغني ٢٢٩/٦.

(٦٢) ينظر: حاشية الدوسقي على الشرح الكبير، لشمس الدين محمد بن احمد بن عرفة، ت١٢٣٠هـ، المطبعة الكبرى الاميرية ببولاق مصر، الطبعة الثالثة، سنة ١٣١٩هـ، ٣٥٠/٣.

(٦٣) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص٢٤٠، ونهاية المحتاج ٧٦/٥، ومطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، تأليف مصطفى بن سعد السيوطي الرحيباني، سنة ١٢٤٢هـ، المكتب الإسلامي، دمشق، ١٩٦١م، ٢٩٤/٣.

(٦٤) ينظر: بدائع الصنائع ٦/ ٢٣٣، والمغني ٥/ ٣٤٨، والبحر الزخار ٦/ ٤، ومغني المحتاج ٤/ ١٩٥، ونهاية المحتاج ٥/ ٧٦، وكشاف القناع ٦/ ٤٨٣، والذخيرة، للقرافي شهاب الدين احمد بن إدريس توفي سنة ٨٨٤هـ، تحقيق الدكتور محمد حجي، دار الغرب

الإسلامي، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٤م، ٢٦٥/٩، وتحرير الوسيلة للحاج السيد الخميني الموسوي، مطبعة الاداب في النجف، ١٣٨٧هـ، ٥٨٩/٢.

(٦٥) ينظر: لسان العرب، ٣/ ١٤٠، مادة حد، والتعريفات، للجرجاني السيد الشريف علي بن محمد بن علي الحسيني، ت٨١٦هـ، مكتبة مصطفى البابي وأولاده، القاهرة، سنة ١٩٣٨م، ص٧٤، والقاموس المحيط، ص٣٥٢، مادة حد، وتاج العروس، ٨/ ٦، مادة حد.

(٦٦) ينظر: شرح فتح القدير، لابن الهمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد، ت٦٨١هـ على الهداية، شرح بداية المبتدي، لبرهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني، ت٥٩٣هـ، علق عليه وخرج آياته وأحاديثه الشيخ عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، ٥/ ١٩٥.

(٦٧) المبسوط ٤١/٩، وبدائع الصنائع ٥/ ٤٨٦، وتبيين الحقائق ٣/ ٥٣٨، ورد المحتار على الدر المختار ٦/ ٣.

(٦٨) أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في مذهب إمام الأئمة مالك، جمع وإعداد أبي بكر بن الحسن الكشناوي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ٣/ ١٢٠.

(٦٩) إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، للعلامة أبي بكر بن محمد شطا الدمياطي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، بمصر، الطبعة الثانية، ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٨م، ١٤٢/٤.

(٧٠) شرح منتهى الإرادات، لابن إدريس البهوتي الشيخ منصور بن يونس، ت١٠٥١هـ، دار الفكر، ٣/ ٣٣٦.

(٧١) ينظر: بدائع الصنائع ٥/ ٤٨٦.

(٧٢) تنظر هذه الأوجه في: المحلى ١١/ ١٤٦ و ٢٨٨، وبدائع الصنائع ٥٢٠/٥، وأسهل المدارك، ٣٠٠/ ١٧٤، والبحر الزخار ٦/ ١٦٦، والأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ١٢٩- ١٣٠.

(٧٣) وسبب اختلاف الفقهاء في أن الحد يورث أو لا، اختلافهم في أن حق الله هو الغالب أم حق العبد؟، فمن يرى أن حق الله هو الغالب قال بعدم التوريث، وهم الحنفية والزيدية وبعض الحنابلة، ومن رأى أن حق العبد هو الغالب، قال بالتوريث، وهم المالكية والشافعية

وبعض الحنابلة، ينظر: الهداية ٢/ ٣٨١، وشرح فتح القدير ٥/ ٣٠٥، والفواكه الدواني، ٣/ ١٣٧٣، وحلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، ٤١/٨، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف ٢٢٠/١٠، والبحر الزخار ١٦٦/٦، وتفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تأليف الشيح محمد بن حسن الحر العاملي، ت١١٠٤هـ، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ٢٨/ ٤٥.

(٧٤) تنظر هذه الأوجه في الفروق، للقرافي العلامة شهاب الدين أبي العباس احمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المشهور بالقرافي، ت٦٨٤هـ، عالم الكتب، بيروت، ٤/ ١٧٧، الفرق السادس والاربعون والمائتان.

(٧٥) ينظر: تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام، للعلامة برهان الدين إبراهيم بن أبي عبد الله اليعمري المالكي، ت٧٩٩هـ، خرج أحاديثه وعلق عليه الشيخ جمال المرعشلي، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م، ٢/ ٢٢١.

(٧٦) ينظر: شرح فتح القدير ٥/ ٣٣٤، ورد المحتار ٦/ ١٠٣، ومغني المحتاج ٤/ ١٩٣.

(٧٧) ينظر: المغني ١٠/ ٣٤٧.

(٧٨) ينظر: مغني المحتاج ٤/ ١٩٣.

(٧٩) ينظر: رد المحتار على الدر المختار ٦/ ١٠٧.

(٨٠) ينظر: بدائع الصنائع ٥/ ٥٢٢- ٥٢٣.

(٨١) ينظر: الأشباه والنظائر، لابن نجيم ص١٣٠.

(٨٢) ينظر: رد المحتار ٦/ ١٠٣، ومسقطات العقوبة في جرائم الحدود، للدكتور هاشم فارس عبدون، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م، ص٨١- ٨٣.

(٨٣) ينظر: المنتقى شرح الموطأ، للباجي الأندلسي القاضي أبي الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب، ت٤٣٥، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى ١٣٣٢هـ، ٧/ ١٤٣، و بدائع الصنائع ٥/ ٥٣٠، والمغني ٧/ ١٤٣، والفروع، لابن مفلح المقدسي العلامة شمس الدين محمد، ت٧٦٣هـ، ومعه تصحيح الفروع للمرداوي، ت٨٨٥هـ، تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ١٠/ ٤٠.

(٨٤) ينظر: بدائع الصنائع ٥/ ٥٣٠، وشرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل، ٤/ ٤٩٤، ومغني المحتاج ٤/ ١٥١، ونيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الاخبار للشوكاني محمد بن علي بن محمد، ت١٢٥٥هـ، دار الحديث، القاهرة، ٧/ ١٠٣، ووسائل الشيعة ٢٨/ ١٤٠.

(٨٥) ينظر: المغني ٥/ ٩٥– ٩٦، والإنصاف ١٠/ ١٦٣.

(٨٦) ينظر: المبسوط ٩/ ١٠٩، والهداية ٢/ ٣٨٢، وشرح فتح القدير ٥/ ٢٠٦، والإشراف على مذاهب الفقهاء، للنيسابوري أبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر، ت٣١٨هـ، حققه وقدم له وخرج أحاديثه الدكتور أبو صغير احمد الأنصاري، مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ٧/٢٦٤.

(٨٧) ينظر: بداية المجتهد ٤/ ٢٢٤٨، والمنتقى ٧/١٤٣، وحاشية الدسوقي ٤/ ٣١٩.

(٨٨) ينظر: روضة الطالبين وعمدة المفتين، لمحيي الدين يحيى بن شرف النووي، ت٦٧٦هـ، إشراف مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، ٨/ ٤١٩، ومغني المحتاج ٤/ ١٩٥، وتكملة المجموع شرح المهذب التكملة، لمحمد نجيب المطيعي، طبعة دار عالم الكتب، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م، ٢٢/ ٦٥ و٢٠٦.

(٨٩) ينظر: المغني ١٠/ ١٧٣، وكشاف القناع ٦/ ١٠٤، والفروع ١٠/٤٠.

(٩٠) ينظر: سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، للصنعاني محمد بن إسماعيل، ت١١٨٢هـ، تحقيق عصام الدين الصبابيطي وعماد السيد، دار الحديث، القاهرة، طبع سنة ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ٤/ ١١، والبحر الزخار ٦/ ١٥٤.

(٩١) صحيح البخاري بشرح فتح الباري، كتاب الحدود، باب لا يرجم المجنون رقم الحديث (٦٨١٥)، ١٢/١٢١، وباب سؤال الإمام المقر: هل أحصنت؟ رقم الحديث (٦٨٢٥)، ١٢/١٣٦، وصحيح مسلم، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا، رقم الحديث (١٦٩٢ و ١٦٩٤).

(٩٢) صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا رقم الحديث (١٦٩٥).

(٩٣) شرح السنة، للبغوي الإمام المحدث حسين بن مسعود، ت٥١٦هـ، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه شعيب الارناؤوط ومحمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ١٠/ ٢٨٨، رقم الحديث (٢٥٨٤).

(٩٤) سنن ابي داود، كتاب الحدود، باب رجم ماعز، رقم الحديث (٤٤١٩)، قال الألباني: صحيح دون قوله (لعله أن يتوب...)، والسنن الكبرى للنسائي، كتاب الرجم، باب إذا اعترف بالزنا ثم رجع عنه، رقم الحديث (٧١٦٧)، والمستدرك، للحاكم، كتاب الحدود رقم الحديث ٨٠٨٢، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبي.

(٩٥) ينظر: بدائع الصنائع ٥/ ٥٣٠ و ٦/٣٧٠، وبداية المجتهد ٤/ ٢٢٤٨، وشرح صحيح مسلم ١١/١٩٤.

(٩٦) سنن ابن ماجة، كتاب الحدود، باب الستر على المؤمن ودفع الحدود بالشبهات رقم الحديث (٢٥٤٥)، ٢/ ٨٥٠، وبلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، لابن حجر العسقلاني بشرح سبل السلام، لمحمد بن إسماعيل الصنعاني، تحقيق عصام الدين الصبابيطي وعماد السيد، دار الحديث، القاهرة، رقم الحديث (١١٤١)، ٤/ ٢١، قال الصنعاني في سبل السلام ٤/ ٢١: وهو ضعيف، لان فيه المختار بن نافع وهو منكر الحديث، وقال: ساق المصنف- أي ابن حجر- في التلخيص- ينظر: التلخيص ٤/ ٦٣- عدة روايات موقوفة صحح بعضها، وهي تعاضد المرفوع، وتدل على أن له أصلا في الجملة، وفيه دليل على انه يدفع الحد بالشبهة، والمحلى ١٣/٣١.

(٩٧) الجامع الصحيح، وهو سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة، ت٢٩٧هـ، تحقيق كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/ ١٩٩٧م، كتاب الحدود، باب ما جاء في درئ الحدود، رقم الحديث (١٤٢٤)، ٤/ ٢٥، وقال أبو عيسى: حديث عائشة لا نعرفه مرفوعا إلا من حديث محمد بن ربيعة بن زياد الدمشقي عن الزهري عن عروة عن عائشة، عن النبي ﷺ رواه وكيع عن يزيد بن زياد نحوه، ولم يرفعه، ورواية وكيع اصح، وقد روى نحو هذا غير واحد من أصحاب النبي ﷺ، أنهم قالوا مثل ذلك، ويزيد بن زياد الدمشقي ضعيف في الحديث، ويزيد بن أبي زياد الكوفي اثبت من هذا وأقدم، والمستدرك، كتاب الحدود، ٤/ ٤٢٦، رقم الحديث (٨١٦٣)، وضعفه ابن حزم في المحلى ١٣/٣١، والسنن الكبرى، للبيهقي أبي بكر احمد بن الحسين، ت٤٥٨هـ، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، رقم الحديث (١٧٠٥٧)، ٨/ ٤١٢، وبلوغ المرام بشرح سبل السلام، ٤/ ٢١،

وتلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، لابن حجر العسقلاني، ت٨٥٢هـ، تحقيق وتعليق د. شعبان محمد إسماعيل، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ٣/ ٦٣.

(٩٨) السنن الكبرى للبيهقي، رقم الحديث (١٧٠٥٩)، ٨/ ٤١٤، وقال: في هذا الإسناد ضعف، فيه المختار بن نافع، قال عنه البخاري: منكر الحديث، وقال ابن حجر العسقلاني شهاب الدين أبي الفضل بن علي، ت٨٥٢هـ، في تهذيب التقريب،٦٩/١٠، دار صادر، الطبعة الأولى ١٣٢٧هـ، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية في الهند: (المختار بن نافع... قال أبو زرعة: واهي الحديث- قال البخاري والنسائي وأبو حاتم: منكر الحديث، وقال النسائي في موضع آخر: ليس بثقة، وقال ابن حبان: كان يأتي بالمناكير عن المشاهير حتى يسبق إلى القلب أنها المعتمد لذلك، وقال أبو احمد الحاكم: ليس بالقوي عندهم، قلت: وقال العجلي كوفي ثقة، وقال الساجي: منكر الحديث)، وكشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على السنة الناس، للشيخ إسماعيل بن محمد العجلوني، ت١١٦٢هـ، إشراف وتصحيح وتعليق احمد القلاش، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ١/ ٧٣.

(٩٩) ينظر: بدائع الصنائع ٥/ ٥٣٠، والهداية ٢/ ٣٨٣، والمغني ١٢/ ٣٦٢.

(١٠٠) سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب التلقين في الحد رقم الحديث ٣٨٠٧، وسنن ابن ماجه، كتاب الحدود، باب تلقين السارق، رقم الحديث ٢٥٩٧، قال الخطابي أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم، ت٣٨٨هـ، في معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود، تحقيق احمد محمد شاكر ومحمد حامد الفقي، طبعة دار المعرفة، بيروت، ٦/ ٢١٧: (في إسناد هذا الحديث مقال، والحديث إذا رواه رجل مجهول لم يكن حجة ولم يجب الحكم به)، وقال الإمام الحافظ زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي المنذري، ت٦٥٦هـ، في مختصر سنن أبي داود، تحقيق احمد محمد شاكر ومحمد حامد الفقي، طبعة دار المعرفة، بيروت، لبنان، ٦/ ٢١٨: (وكأنه- أي الخطابي- يشير إلى أن أبا منذر مولى أبي ذر، لم يرو عنه إلا إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة من رواية حماد بن سلمة عنه)، وقال عبد الحق الاشبيلي في الأحكام الوسطى، طبعة مكتبة الرشد، الرياض ٤/ ٩٨: (أبو منذر لا اعلم راو عنه إلا إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة)، وقال ابن حزم في المحلى ١٣/ ٢٨: (أما حديث حماد بن سلمة، ففيه أبو المنذر لا يدرى من هو... وهو أيضا مرسل)، وقال الشيخ

شعيب الأرنؤوط في تحقيقه لزاد المعاد في هدي خير العباد، لابن قيم الجوزية، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي، ت٧٥١هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٥/ ٥٥: (في سنده أبو المنذر وهو مجهول وباقي رجاله ثقات، وجاء في تحرير تقريب التهذيب ٤/٢٧٧، (بل مجهول، فقد تفرد بالرواية عنه إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة ولم يوثقه احد)، وقال الذهبي شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان، ت٧٤٨هـ، في ميزان الاعتدال في نقد الرجال تحقيق الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل احمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية ١٩٩٥م، بيروت، لبنان، ٧/ ٤٣١: (لا يدرى من هو).

(١٠١) ينظر: المبسوط ٩/ ١٠٩، وبدائع الصنائع ٥/ ٥٣٠، والمغني ١٢/ ٤٦٦.

(١٠٢) ينظر: تبيين الحقائق ٣/ ٥٤٧، والمغني ١٢/ ٣٦٢ و٤٦٦.

(١٠٣) سنن ابن ماجه، المقدمة، باب إتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، رقم الحديث ٤٢ و ٤٣، وسنن الترمذي، كتاب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، رقم الحديث ٢٦٧٦، قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح.

(١٠٤) المصنف، لأبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، ت٢١١هـ، تحقيق حبيب الرحمن الاعظمي، منشورات المجلس العلمي، الطبعة الأولى ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، رقم الحديث (١٨٩١٩)، ١٠/ ٢٢٤، والمصنف في الحديث والآثار، لابن أبي شيبة ت٢٣٥هـ، تدقيق وتعليق سعيد محمد اللحام، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤١٤هـ/١٩٩٤ م، ٦/ ٥٢٥، وفي سنده انقطاع، قال ناصر الدين الألباني في إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، طبعة المكتب الإسلامي الأولى، سنة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ٨/ ٧٩ (وإسناده إلى عطاء صحيح).

(١٠٥) مصنف عبد الرزاق، ١٠/ ٢٢٤، رقم الحديث ١٨٩٢٠، وإسناده ضعيف، للانقطاع بين عكرمة وعمر، فانه لم يسمع منه، ينظر إرواء الغليل ٨/ ٧٩.

(١٠٦) ينظر: المبسوط، ٩/١٠٩.

(١٠٧) سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب رجم ماعز بن مالك، رقم الحديث ٤٤٣٤، وفيه بشير بن المهاجر الغنوي، وثقه ابن معين وغيره، وقال النسائي: ليس به باس، وقال احمد منكر الحديث يجيء بالعجب، وقال أبو حاتم لا يحتج به، وقال ابن عدي: فيه بعض الضعف، ينظر: ميزان الاعتدال، ٢/ ٤٣.

(١٠٨) ينظر: شرح فتح القدير ٥/ ٢٠٥.

(١٠٩) ينظر: مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام تقي الدين احمد بن تيمية الحراني، ت٧٢٨هـ، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم،نشر مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف،المدينة النبوية،المملكة العربية السعودية،طبع سنة ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م، ١٦/ ٣١ و ٣٢، ٢٨/ ٣٠١، والفروع ١٠/ ٤٠، وفتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، ت٨٥٢هـ، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه محمد فؤاد عبد الباقي وقام بإخراجه واشرف على طبعه محيى الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٢/ ١٢٧،.

(١١٠) ينظر: شرح صحيح مسلم، للنووي محيي الدين أبي بكر زكريا يحيى بن شرف النووي، ت٦٧٦هـ، راجعه الشيخ خليل الميس، دار القلم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ١١/ ٢٠٦، والسيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، للشوكاني، الإمام محمد بن علي، ت١٢٥٥هـ، تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ٤/ ٢٩١، ٢٩٨، ٣١٧.

(١١١) سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب رجم ماعز، رقم الحديث ٤٤٢٠، وسنن النسائي، كتاب الرجم، باب إذا اعترف بالزنا ثم رجع رقم الحديث ٧١٦٩، وفي إسناده محمد بن يسار، وثقه غير واحد، ورواه آخرون، قال احمد بن حنبل: هو حسن الحديث، وقال ابن معين: ثقة وليس بحجة، وقال علي بن المديني: حديثه عندي صحيح، وقال النسائي: ليس بالقوي، وقال الدار قطني: لا يحتج به، ينظر ميزان الاعتدال ٦/٦٢-٦٥، والجامع في الجرح والتعديل جمع وترتيب السيد أبو المعاطي النوري، وحسن عبد المنعم الشلبي، واحمد عبد الرزاق، ومحمود محمد خليل الصعيدي، عالم الكتب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ/ ١٩٢٢م، ١٠٨٧/٧.

(١١٢) صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب سؤال الإمام المقر، هل أحصنت، رقم ٦٨٢٥، وصحيح مسلم، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا، رقم ١٦٩١.

(١١٣) صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا رقم ١٦٩٥.

(١١٤) صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا رقم ١٦٩٥.

(١١٥) فتح الباري ١٢/ ١٢٥.

(١١٦) السيل الجرار ٤/ ٣٣٧.

(١١٧) صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا، رقم ١٦٩٥.

(١١٨) سبق تخريجه عند الحديث عن الدليل الأول.

(١١٩) سبق تخريجه في الصفحة السابقة.

(١٢٠) سبق تخريجه عند ذكر الدليل السادس.

(١٢١) الإقناع، لابن المنذر، ت٣١٨هـ، مكتبة الرشيد، الرياض، ١/ ٣٣٩.

(١٢٢) المحلى ٩/ ٦٥.

(١٢٣) أي انه لم يرجع عن إقراره وإنما جاء تائبا وشهد على نفسه، واختار إقامة الحد عليه، فإذا رجع عن ذلك- أي من طلب إقامة الحد عليه- قبل منه، وترك، لحديث (فهلا تركتموه).

(١٢٤) مجموع الفتاوى، ٣٢/١٦.

(١٢٥) فتح الباري، ١٢/ ١٢٤.

(١٢٦) ينظر: المبسوط ٩/ ١٠٩، وبدائع الصنائع ٥٣٠/٥، والمغني ١٢/ ٣١٢، ٣٦٢، وشرح صحيح مسلم، ١١/ ٢٠٧، وكشاف القناع ٦/ ٨٩.

(١٢٧) ينظر: مجموع الفتاوى ١٦/ ٣١، وزاد المعاد ٥/ ٣٢، ٣٣، والإنصاف ١٠/ ١٦٣.

(١٢٨) ينظر: السيل الجرار ٤/ ٣٣٧.

(١٢٩) سبق تخريجه عند ذكر الدليل السادس.

(١٣٠) معالم السنن ٦/ ٢٤٥، وشرح السنة ١٠/ ٢٩١.

(١٣١) ينظر: المحلى ٩/ ٦٥، ١٠٤، والسيل الجرار ٤/ ٣٣٨.

(١٣٢) جاء في ميزان الاعتدال، ٣٢٩/١- ٣٣٠ (وثقه ابن معين وغيره، وقال النسائي: ليس به باس، وقال احمد: منكر الحديث يجيء بالعجب، وقال أبو حاتم: لا يحتج به، وقال ابن عدي: فيه بعض الضعف).

(١٣٣) ينظر: إرواء الغليل ٨/ ٢٧- ٢٨.

(١٣٤) ينظر: مجموع الفتاوى ١٦/ ٣١، ٣٢، ٢٨/ ٣٠١، وإعلام الموقعين ٣/ ١٩-٢٠.

(١٣٥) ينظر: ينظر: المحلى ٩/ ٦٥، ١٣/ ٣٢، ١٠٣، وتلخيص الحبير ٤/ ٦٣، وكشف الخفاء ١/ ٧٣، وإرواء الغليل ٨/ ٢٦، وقد تقدم بيان ذلك،.

(١٣٦) ينظر: المحلى ٩/ ٦٥.

(١٣٧) المصدر السابق ١٣/ ٣١.

(١٣٨) المصدر نفسه ١٣/ ٣١-٣٢.

(١٣٩) المصدر السابق.

(١٤٠) جاء في تلخيص الحبير ٤/ ٦٣:

(رواه ابن حزم في كتاب الإيصال من حديث عمر موقوف عليه بإسناد صحيح)، وفي المصنف في الأحاديث والآثار، لابن أبي شيبة ت٢٣٥هـ، تدقيق وتعليق سعيد محمد اللحام، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، ٦/ ٥١٤، من طريق إبراهيم النخعي عن عمر، (لان أعطل الحدود بالشبهات أحب إلي من أقيمها بالشبهات)، والمحلى ١٣/ ٣٢.

(١٤١) قال ابن حزم في المحلى ١٣/ ٣٢، انه مرسل لأنه من طريق القاسم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود، والسنن الكبرى للبيهقي، رقم الحديث ١٧٠٦٢، ٨/ ٤١٤، و قال منقطع موقوف.

(١٤٢) تلخيص الحبير ٣/ ٦٣.

(١٤٣) ينظر: الإجماع لابن المنذر ت٣١٨هـ، تحقيق ودراسة فؤاد عبد المنعم احمد، من مطبوعات رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بدولة قطر، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م، ص ١١٣، وبداية المجتهد ٤/ ٢٢٣٥، والمغني ١٢/ ٣٤٤.

(١٤٤) صحيح البخاري، كتاب الفتن،باب قول النبي لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض،رقم الحديث ٧٠٧٨.

(١٤٥) ينظر: لمحلى ١٣/ ٣١.

(١٤٦) البقرة من آية ٢٢٩.

(١٤٧) ينظر: السيل الجرار ٤/ ١٧٠- ١٧١.

(١٤٨) المصدر نفسه.

(١٤٩) المصدر نفسه ٤/ ٣١٦.

(١٥٠) المصدر نفسه ٤/ ١٧٠- ١٧١.

(١٥١) مجموع الفتاوى ١٦/ ٣٢.

(١٥٢) ينظر: مجموع الفتاوى ١٦/ ٣١- ٣٢، والسيل الجرار ٤/ ١٧٠- ١٧١.

[١٥٣] ينظر: معالم السنن ٦/ ٢١٧، والمحلى ١٢/ ٥١، وزاد المعاد ٥/ ٥٥، وتلخيص الحبير ٤/ ٧٤، ومختصر سنن أبي داود ٦/ ٢١٨.

[١٥٤] ينظر: معالم السنن ٦/ ٢١٧، ونيل الأوطار ٧/ ١٠٣، والفتح الرباني لترتيب مسند الإمام احمد بن حنبل الشيباني، مع مختصر شرحه، بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني، كلاهما لأحمد عبد الرحمن البنا الشهير بالساعاتي، دار الحديث، القاهرة، ١٦/ ١١٣.

[١٥٥] معالم السنن ٦/ ١٢٧.

[١٥٦] المحلى ١٢/ ٥١- ٥٢.

[١٥٧] زاد المعاد ٥/ ٥٥.

[١٥٨] ينظر: مصنف عبد الرزاق ١٠/ ٢٢٤- ٢٢٥، وإرواء الغليل ٨/ ٧٩.

[١٥٩] ينظر: المصادر السابقة، وتلخيص الحبير ٤/ ٧٥.

[١٦٠] زاد المعاد ٥/ ٥٥.

[١٦١] ينظر: المحلى ٩/ ٦٥.

[١٦٢] ينظر: شرح فتح القدير ٥/ ٢٠٦- ٢٠٧، ومسقطات العقوبة في جرائم الحدود ص ٣٤٥.

[١٦٣] ينظر: المحلى ٩/ ٦٥.

[١٦٤] ينظر: معالم السنن ٦/ ٢٤٥، والمبسوط ٩/ ١٠٩، وشرح السنة ١٠/ ٢٩١، وفتح القدير ٥/ ٢٠٨.

[١٦٥] ينظر: الكافي في الفقه على مذهب أهل المدينة، للإمام أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر الأندلسي، ت٤٦٣هـ، حققه وخرج أحاديثه د. محمود احمد القيسية، مؤسسة النداء، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م، ٢/ ٤٨٤- ٤٨٥، وبداية المجتهد ٤/ ٢٢٤٨، والمنتقى ٧/ ١٤٣.

[١٦٦] ينظر: روضة الطالبين ٨/ ٤١٩.

[١٦٧] ينظر: الإقناع لابن المنذر ٢/ ٣٣٩.

[١٦٨] ينظر: السيل الجرار ٤/ ٣٣٧.

[١٦٩] ينظر: الإقناع لابن المنذر ٣٣٩/٢، شرح السنة ١٠/ ٢٩١، والمغني ١٢/ ٣٦١، ٤٦٦.

[١٧٠] النساء من آية ١٣٥.

[١٧١] ينظر: المحلى ٩/ ٦٦، والسيل الجرار ٤/ ٣١٧.

[١٧٢] المحلى ٩/ ٦٦.

[١٧٣] سبق تخريجه عند الحديث عن حجية الإقرار في المطلب الثاني من المبحث الأول.

[١٧٤] سبق تخريجه عند مناقشة الدليل الأول للرأي الأول، المطلب الثالث، المبحث الثاني.

[١٧٥] ينظر: المغني ١٠/ ١٧٣،وشرح السنة ٢٩١/١٠.

[١٧٦] نيل الأوطار ٧/ ١٠٣.

[١٧٧] ينظر: المنتقى ٧/ ١٤٣، تبيين الحقائق ٣/ ٥٤.

[١٧٨] ينظر: المغني ١٢/ ٢٦٢، وشرح صحيح مسلم ١١/ ٢٠٨.

[١٧٩] ينظر: المبسوط ٩/ ١٠٨- ١٠٩.

[١٨٠] ينظر: المحلى ١٣/ ٣٢، ومجموع الفتاوى ١٦/ ٣٢، والسيل الجرار ٤/ ٣٣٨.

[١٨١] ينظر: مجموع الفتاوى ٣٢/١٦، والسيل الجرار ٤/ ٣٣٨.

[١٨٢] ينظر: الكافي ٢/ ٤٨٤، المنتقى شرح الموطأ ٧/ ١٤٣، وبداية المجتهد ٤/ ٢٢٤٨، وحاشية الدسوقي ٤/ ٣١٩، والقوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية، لابن جزي الغرناطي محمد بن احمد ت٧٤١هـ، تحقيق عبد الله الفضيلي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص ٣٣٦، والفواكه الدواني ٣/ ١٣٦٧.

[١٨٣] تقدم تخريجه عند ذكر الدليل الأول للرأي الأول، المطلب الثالث، المبحث الثاني.

[١٨٤] تقدم تخريجه عند مناقشة الدليل الأول للرأي الأول، المطلب الثالث، المبحث الثاني.

[١٨٥] ينظر: السيل الجرار ٤/ ٣٣٧، وعون المعبود شرح سنن أبي داود، لأبي عبد الرحمن شرف الحق محمد اشرف الصديقي العظيم أبادي، ت١٣٢٢هـ، تحقيق وتعليق عبد الرحمن محمد عثمان، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ١٢/ ٦١.

[١٨٦] تقدم تخريجه عند ذكر الدليل الثاني للرأي الأول، المطلب الثالث، المبحث الثاني.

[١٨٧] ينظر: السيل الجرار ٤/ ٣٣٧.

[١٨٨] ينظر: شرائع الإسلام، ص ٣٤٥، والروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٩/ ١٣٧، ووسائل الشيعة ٢٨/ ١٤٠، والخلاف في الفقه، للطوسي محمد بن الحسين بن علي، مطبعة رزنكسين، طهران، الطبعة الثانية ١٣٧٧هـ، ٣/ ١٧٥.

(١٨٩) المصادر السابقة.

(١٩٠) ينظر: المبسوط ١٠/ ٢٢٤- ٢٢٥، وتبيين الحقائق ٣/ ٦١٠، ٤/ ٥٧، وحاشية الدسوقي ٤/ ٤٤٦، والفواكه الدواني ٣/ ١٣٦٨، والمهذب في فقه الإمام الشافعي ٥/ ٦٨٠، ونهاية المحتاج ٧/ ٤٦٣، ومغني المحتاج ٤/ ٢٢٩، والمغني ٥/ ٩٥، والبحر الزخار ٦/ ١٨٦، والخلاف للطوسي ٣/ ٢٠٤.

(١٩١) سبق تخريجه عند ذكر الدليل الثالث للرأي الأول، المطلب الثالث، المبحث الثاني.

(١٩٢) ينظر: بدائع الصنائع ٦/ ٢٧١.

(١٩٣) ينظر: مغني المحتاج ٤/ ٢٢٩.

(١٩٤) سبق تخريجه عند مناقشة الدليل الأول للرأي الأول، المطلب الثالث، المبحث الثاني.

(١٩٥) ينظر: المغني ١٠/ ١٧٤، وكشاف القناع ٦/ ١٥٣، ومسقطات العقوبة في جرائم الحدود ص ٣٤٧.

(١٩٦) ينظر: المحلى ٦٣/٩، حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء ٣٣٤/٨، مغني المحتاج ٢٢٩/٤، والمغني ١٧٣/١٠، ووسائل الشيعة ٣١٨/١٨.

(١٩٧) سبق تخريجه. عند ذكر الدليل الأول للرأي الأول، المطلب الثالث، المبحث الثاني.

(١٩٨) النساء من آية ٩٢.

(١٩٩) سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب رجم ماعز، رقم الحديث ٤٤٢٠، والمغني ١٠/ ١٧٣، ونيل الأوطار ٧/ ١٠٣.

(٢٠٠) سبق تخريجه عند الحديث عن حجية الإقرار في المطلب الثاني من المبحث الأول.

(٢٠١) ينظر: الهداية ٢/ ٣٨٢، والمغني ١٠/ ٢٧٤، تبيين الحقائق ٣/ ١٦٧.

(٢٠٢) مصنف عبد الرزاق ١٠/ ٢٢٤، رقم الأثر الأول (١٨٩٠) والثاني (١٨٩٢١).

المصادر

بعد القران الكريم

١. الإجماع، لابن المنذر، ت٣١٨هـ، تحقيق ودراسة فؤاد عبد المنعم احمد، من مطبوعات رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بدولة قطر، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.

٢. الأحكام الوسطى، لعبد الحق الاشبيلي، طبعة مكتبة الرشيد، الرياض.

٣. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للشوكاني محمد بن علي بن محمد، ت١٢٥٥هـ، طبعة دار الفكر.

٤. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، للشيخ ناصر الدين الألباني، طبعة المكتب الإسلامي الأولى، سنة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

٥. أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في مذهب إمام الأئمة مالك، جمع وإعداد أبي بكر بن الحسن الكشناوي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٦. الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، لابن نجيم الشيخ زين العابدين بن إبراهيم، ت٩٧٠هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

٧. والأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية،للسيوطي الإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، ت٩١١هـ، تحقيق وتعليق محمد معتصم البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٧٨م.

٨. إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، للعلامة أبي بكر بن محمد شطا الدمياطي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، بمصر، الطبعة الثانية، ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٨م.

٩. إعلام الموقعين عن رب العالمين، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية، ت٧٥١هـ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، طبع سنة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

١٠. الإقناع، لابن المنذر، ت٣١٨هـ، مكتبة الرشيد، الرياض.

١١. الأم، للإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، ت٢٠٤هـ، خرج أحاديثه وعلق عليه محمود مطرجي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

١٢. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام احمد بن حنبل، لشيخ الإسلام المحقق علاء الدين بن الحسن علي بن سليمان المرادي، ت٨٨٥هـ، مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٧٨هـ.

١٣. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، للإمام العلامة محمد بن حسين بن علي الطوري، ت١١٣٨هـ، ضبطه وخرج آياته وأحاديثه الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

١٤. البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، للإمام احمد بن يحيى بن المرتضى، ت٨٤٠هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٥م.

١٥. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، ت٥٨٧هـ، تحقيق محمد عدنان بن ياسين، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

١٦. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، للإمام أبي الوليد محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشد القرطبي، ت٥٩٥هـ، تحقيق د. عبد الله العبادي، دار السلام للطباعة، شارع الأزهر، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

١٧. بلغة السالك لأقرب المسالك، للشيخ احمد الصاوي على الشرح الصغير للدردير، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه.

١٨. بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، لابن حجر العسقلاني بشرح سبل السلام، لمحمد بن إسماعيل الصنعاني، تحقيق عصام الدين الصبابيطي وعماد السيد، دار الحديث، القاهرة.

١٩. تاج العروس من جواهر القاموس، للسيد محمد مرتضى الزيدي، ت١٢٠٥هـ، تحقيق عبد العزيز مطر.

٢٠. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام، للعلامة برهان الدين إبراهيم بن أبي عبد الله اليعمري المالكي، ت٧٩٩هـ، خرج أحاديثه وعلق عليه الشيخ جمال المرعشلي، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.

٢١. تبيين الحقائق، للإمام فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، ت٧٤٣هـ، شرح كنز الدقائق، للإمام أبي البركات حافظ الدين عبد الله بن احمد النسفي، ت٧١٠هـ، ومعه حاشية العلامة الشيخ الشلبي، تحقيق الشيخ احمد عزو عناية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

٢٢. تحرير تقريب التهذيب تأليف بشار عواد والشيخ شعيب الارنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

٢٣. تحرير الوسيلة للحاج السيد الخميني الموسوي، مطبعة الآداب في النجف، ١٣٨٧هـ.

٢٤. تذكرة الفقهاء للعلامة جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي بن مطهر الحلي، ت٧٢٦هـ، طبع بالاوفست سنة ١٣٨٨هـ بطهران.

٢٥. التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، تأليف عبد القادر عوده، دار الكتاب العربي، بيروت.

٢٦. التعريفات، للجرجاني السيد الشريف علي بن محمد بن علي الحسيني، ت٨١٦هـ، مكتبة مصطفى البابي وأولاده، القاهرة، سنة ١٩٣٨م.

٢٧. تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، لابن حجر العسقلاني، ت٨٥٢هـ، تحقيق وتعليق د.شعبان محمد إسماعيل، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

٢٨. تهذيب التقريب لا بن حجر العسقلاني،شهاب الدين أبي الفضل بن علي ت٨٥٢هـ، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية في الهند، دار صادر، الطبعة الأولى ١٣٢٧هـ.

٢٩. الجامع لإحكام القران والمبين لما تضمنه من السنة وآي القران، للإمام أبي عبد الله محمد بن احمد القرطبي، ت٦٧١هـ، تحقيق د.عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

٣٠. جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود، للشيخ شمس الدين محمد بن احمد المنهاجي السيوطي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م.

٣١. الجوهرة النيرة شرح مختصر القدوري، للإمام أبي بكر علي المعروف بالحدادي، ت٨٠٠هـ، وبهامشه اللباب في شرح الكتاب، المطبعة العامرة، ١٣١٦هـ.

٣٢. الجامع في الجرح والتعديل جمع وترتيب السيد أبو المعاطي النوري، وحسن عبد المنعم الشلبي، واحمد عبد الرزاق، ومحمود محمد خليل الصعيدي، عالم الكتب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ/ ١٩٢٢م.

٣٣. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، لشمس الدين محمد بن احمد بن عرفة، ت١٢٣٠هـ، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه.

٣٤. حجية الإقرار في الأحكام القضائية في الشريعة الإسلامية، دراسة فقهية موازنة ومقارنة بالقانون مدنيا وجنائيا، تأليف د.مجيد حميد السماكية، وهي رسالة ماجستير من جامعة بغداد، بتقدير جيد جدا سنة ١٩٧٠م.

٣٥. حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء للشاشي القفال سيف الدين أبي بكر محمد بن احمد، ت٥٠٧هـ، تحقيق د. ياسين احمد إبراهيم درادكة، مكتبة الرسالة الحديثة، الأردن، عمان، الطبعة الأولى ١٩٨٨م.

٣٦. الخلاف في الفقه، للطوسي محمد بن الحسين بن علي، مطبعة رزنكسين، طهران، الطبعة الثانية ١٣٧٧هـ.

٣٧. درر الحكام في شرح غرر الأحكام للمحقق القاضي محمد بن فراموز الشهير بملا خسرو، ت٨٨٥هـ، مطبعة احمد كامل الكائنة في دار الخلافة سنة ١٣٣٠هـ.

٣٨. الذخيرة، للقرافي شهاب الدين احمد بن إدريس توفي سنة ٨٨٤هـ، تحقيق الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٤م.

٣٩. رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، لخاتمة المحققين محمد أمين الشهير بابن عابدين، ت١٢٥٢هـ، دراسة وتحقيق الشيخ عادل احمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٤٠. روح المعاني في تفسير القران العظيم والسبع المثاني، لأبي الفضل شهاب الدين السيد محمود شكري الالوسي، ت١٣٤٢هـ، المطبعة المنيرية بمصر.

٤١. الروضة البهية لزين العابدين الشهير بالشهيد الثاني، ت٩٦٥هـ في شرح اللمعة الدمشقية، للشيخ جمال الدين مكي العاملي الشهير بالشهيد الأول، ت٦٨٦هـ، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان.

٤٢. روضة الطالبين وعمدة المفتين، لمحيي الدين يحيى بن شرف النووي، ت٧٧٦هـ، إشراف مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م

٤٣. زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن قيم الجوزية، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي، ت٧٥١هـ، تحقيق شعيب الارنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٤٤. سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع ادلة الأحكام، للصنعاني محمد بن اسماعيل، ت١١٨٢هـ، تحقيق عصام الدين الصبابيطي وعماد السيد، دار الحديث، القاهرة، طبع سنة ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

٤٥. سنن ابن ماجه، للحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، ت٢٧٥هـ، حقق نصوصه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر

٤٦. سنن أبي داود، لسليمان بن الأشعث الازدي السجستاني، ت٢٧٥هـ، حكم على أحاديثه وأثاره وعلق عليه العلامة محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ.

٤٧. سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة، ت٢٩٧هـ، تحقيق كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/ ١٩٩٧م.

٤٨. السنن الكبرى للبيهقي أبي بكر احمد بن الحسين، ت٤٥٨هـ، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

٤٩. السنن الكبرى للنسائي، أبي عبد الرحمن بن شعيب، ت٣٠٣هـ، تحقيق حسن عبد المنعم الشلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

٥٠. السيل الجرار المتدفق على حدائق الإزهار، للشوكاني، الإمام محمد بن علي، ت١٢٥٥هـ، تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٥١. وشرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام، للمحقق أبي القاسم نجم الدين جعفر الحلي، ت٦٧٦هـ، مطبعة الآداب في النجف، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م

٥٢. شرح السنة، للبغوي الإمام المحدث حسين بن مسعود، ت٥١٦هـ، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه شعيب الارناؤوط ومحمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٥٣. شرح صحيح مسلم، للنووي محيي الدين أبي بكر زكريا يحيى بن شرف النووي، ت٦٧٦هـ، راجعه الشيخ خليل الميس، دار القلم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

٥٤. شرح فتح القدير، لابن الهمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد، ت٦٨١هـ على الهداية شرح بداية المبتدى لبرهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني، ت٥٩٣هـ، علق عليه وخرج آياته وأحاديثه الشيخ عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

٥٥. شرح المجلة لمنير القاضي، ت١٣٨٩هـ، مطبعة العاني، بغداد، الطبعة الأولى، ١٩٤٨م.

٥٦. شرح منتهى الإرادات، لابن إدريس البهوتي الشيخ منصور بن يونس، ت١٠٥١هـ، دار الفكر.

٥٧. شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل، للعلامة محمد عليش، ت١٢٩٩هـ، وبهامشه حاشية تسهيل منح الجليل، دار صادر.

٥٨. صحيح البخاري، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي الشهير بالبخاري، ت٢٥٦هـ، بشرح فتح الباري، لابن حجر العسقلاني، الإمام الحافظ احمد بن علي بن حجر ت٨٥٢هـ، رقّم كتبه وأبوابه وأحاديثه محمد فؤاد عبد الباقي، وقام بإخراجه واشرف على طبعه محب الدين الخطيب، واشرف على مقابلة نسخة المخطوطة والمطبوعة عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٥٩. صحيح مسلم، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، ت٢٦١هـ، تحقيق وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

٦٠. عون المعبود شرح سنن أبي داود، لأبي عبد الرحمن شرف الحق محمد اشرف الصديقي العظيم ابادي، ت١٣٢٢هـ، تحقيق وتعليق عبد الرحمن محمد عثمان، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٦١. فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، ت٨٥٢هـ، لبنان، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه محمد فؤاد عبد الباقي وقام بإخراجه واشرف على طبعه محيى الدين الخطيب،واشرف على مقابلة نسخه المخطوطة والمطبوعة عبد العزيز بن باز، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٦٢. الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام احمد بن حنبل الشيباني، مع مختصر شرحه، بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني، كلاهما لأحمد عبد الرحمن البنا الشهير بالساعاتي، دار الحديث، القاهرة.

٦٣. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، للإمام محمد بن علي الشوكاني، ت١٢٥٥هـ، ضبط وتصحيح احمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

٦٤. الفروع، لابن مفلح المقدسي العلامة شمس الدين محمد، ت٧٦٣هـ، ومعه تصحيح الفروع للمرداوي، ت٨٨٥هـ، تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.
٦٥. الفروق، للقرافي العلامة شهاب الدين ابي العباس احمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المشهور بالقرافي، ت٦٨٤هـ، عالم الكتب، بيروت.
٦٦. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبى زيد القيرواني، للشيخ احمد بن غنيم بن سالم النفراوي المالكي، ت١١٢٦هـ، خرج أحاديثه الأستاذ رضا فرحات، واعده للنشر د.محمد محمد تامر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
٦٧. القاموس المحيط، لمجد الدين الفيروز أبادي محمد بن يعقوب، ت٨١٧هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
٦٨. قرة عيون الأخيار لتكملة رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، للسيد محمد علاء الدين نجل السيد محمد أمين بن عابدين، صاحب رد المحتار، طبعة سنة ١٢٩٩هـ.
٦٩. القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية، لابن جزي الغرناطي محمد بن احمد ت٧٤١هـ، تحقيق عبد الله الفضيلي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.
٧٠. الكافي في الفقه على مذهب أهل المدينة، للإمام أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر الأندلسي، ت٤٦٣هـ، حققه وخرج أحاديثه د.محمود احمد القيسية، مؤسسة النداء، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.
٧١. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التاويل، للإمام جار الله تاج الإسلام محمود بن عمر الزمخشري، ت٥٣٨هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطيعة الأولى، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.
٧٢. كشاف القناع على متن الإقناع، للشيخ منصور بن يونس البهوتي، ت١٠٥١هـ، حققه وخرج أحاديثه الشيخ محمد عدنان ياسين درويش، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

٧٣. كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على السنة الناس، للشيخ إسماعيل بن محمد العجلوني، ت١١٦٢هـ، إشراف وتصحيح وتعليق احمد القلاش، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
٧٤. لباب التأويل في معاني التنزيل، للإمام علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم المعروف بالخازن، ت٧٢٥هـ، وبهامشه تفسير البغوي، ضبطه وصححه عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.
٧٥. لسان العرب، للعلامة جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم بن منظور، ت٧١١هـ، دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى.
٧٦. المبسوط، لشمس الأئمة أبي بكر السرخس، ت٤٩٠هـ، تحقيق أبي عبد الله محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، قدم له د.كمال عبد العظيم العناني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.
٧٧. المجموع شرح المهذب التكملة،لمحمد نجيب المطيعي، طبعة دار عالم الكتب، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.
٧٨. مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام تقي الدين احمد بن تيمية الحراني، ت٧٢٨هـ، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، نشر مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، طبع سنة ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.
٧٩. المحلى شرح المجلى، لابن حزم علي بن احمد بن سعيد، ت٤٥٦هـ، تحقيق احمد شاكر، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
٨٠. مختصر سنن أبي داود، تحقيق احمد محمد شاكر ومحمد حامد الفقي، طبعة دار المعرفة، بيروت، لبنان.
٨١. المستدرك على الصحيحين في الحديث، للحافظ أبي عبد الله محمد بن عبد الله المعروف بالحاكم النيسابوري، ت٤٠٥هـ، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
٨٢. مسند الإمام احمد، لأبي عبد الله احمد بن محمد بن حنبل الشيباني، ت٢٤١ هـ، شرحه وحقق فهارسه حمزة احمد الزين، دار الحديث بالقاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

٨٣. مسقطات العقوبة في جرائم الحدود، للدكتور هاشم فارس عبدون، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.
٨٤. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للعلامة احمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، ت٧٧٠هـ، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان.
٨٥. المصنف في الأحاديث والآثار، لابن أبي شيبة ت٢٣٥هـ، تدقيق وتعليق سعيد محمد اللحام، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
٨٦. المصنف، لأبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، ت٢١١هـ، تحقيق حبيب الرحمن الاعظمي، منشورات المجلس العلمي، الطبعة الأولى، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.
٨٧. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، مصطفى بن سعد السيوطي الرحيباني، سنة ١٢٤٢هـ، المكتب الإسلامي، دمشق، ١٩٦١م.
٨٨. معالم السنن،وهو شرح سنن أبي داود، للخطابي أبي سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم،ت سنة ٣٨٨هـ، في طبعة دار المعرفة، بيروت، لبنان.
٨٩. المغني، لابن قدامة المقدسي الحنبلي، موفق الدين أبي محمد عبد الله بن احمد، ت٦٢٠هـ، دار الفكر، عمان، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
٩٠. مغني المحتاج إلى المعرفة ألفاظ المنهاج، شرح الشيخ محمد بن الخطيب الشربيني، ت٩٧٧هـ، على متن منهاج الطالبين، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي، ت٦٧٦هـ، اعتنى به محمد خليل عيتاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
٩١. المنتقى شرح الموطأ، للباجي الأندلسي القاضي أبي الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب، ت٤٧٤ هـ، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى ١٣٣٢هـ.
٩٢. منهاج الصالحين للسيد محسن الطبطبائي، ت١٣٩٠هـ، مطبعة القضاء، النجف، الطبعة الثامنة، ١٣٨٤هـ.
٩٣. المهذب في فقه الإمام الشافعي، للشيخ أبي اسحق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، ت٤٧٦هـ، تحقيق وتعليق د. محمد الزحيلي، دار القلم، دمشق، والدار الشامية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.
٩٤. الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.

٩٥. الموسوعة الفقهية الميسرة، للدكتور محمد رواس قلعة جي، دار النفائس، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٩٦. الموطأ، للإمام مالك بن انس الاصبحي، ت١٧٩هـ، تحقيق الدكتور محمود احمد القيسية، مؤسسة النداء، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.

٩٧. نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الإخبار للشوكاني محمد بن علي بن محمد، ت١٢٥٥هـ، دار الحديث، القاهرة.

٩٨. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لشمس الدين أبي العباس احمد بن حمزة بن شهاب الدين الرملي، ت١٠٠٤هـ، ومعه حاشية نور الدين بن علي الشبراملسي، ت١٠٩٦هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٩٩. الهداية شرح بداية المبتدئ، كلاهما لشيخ الإسلام برهان الدين أبي الحسن علي بن أبي بكر المرغنيناني، ت٥٩٣هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

١٠٠. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تأليف الشيخ محمد بن حسن الحر العاملي، ت١١٠٤هـ، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

١٠١. وسيلة النجاة، للسيد أبي الحسن الأصفهاني، المطبعة العلوية في النجف، سنة ١٣٤٦هـ.

العطور ومستحضرات التجميل وأثرها في نجاسة الثوب والبدن

د. قتيبة ضياء سهيل

مدير مركز البحوث والدراسات الإسلامية

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد....

فإن الله تعالى كرم العلم والعلماء وجعلهم ورثة الأنبياء وخصهم في كتابه الكريم برفعة المنزلة بقوله تعالى: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾[(١)]، وزاد الله علم الفقه وخصه بمنزلة عظيمة فقال رسوله ﷺ: «**من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين**»[(٢)] وموضوعنا في هذا البحث من المواضيع المهمة والتي تحتاج إلى حلول لرفع الحرج الذي أصاب الأمة باستعمالها لمواد مستحدثة تحتاج إلى الوقوف على مدى صلاحيتها للاستعمال من الناحية الشرعية.

وقد آثرت الخوض في هذا الموضوع لأنني وجدت أن أكثر الفقهاء الذين تناولوا هذا الموضوع تناولوه بصيغة فتوى أو رد على سؤال فكتبته بصيغة بحث علمي فقهي تناولت فيه جميع الجوانب واستعرضت فيه آراء الفقهاء وقد قسمته إلى مقدمة وخمسة مطالب وخاتمة.

فكان **المطلب الأول** في تعريف النجاسة.

أما **المطلب الثاني** فكان في الأثر الشرعي لوجود النجاسة في الثوب والبدن.

أما **المطلب الثالث** فكان في تعريف العطور ومستحضرات التجميل مع بيان تاريخ استعمالها وطرق تصنيعها ومظان النجاسة فيها.

أما **المطلب الرابع** فكان في تعريف الكحول وطريقة تحضيره وبيان علاقة الخمر به.

وأخيراً كان المطلب الخامس في اختلاف الفقهاء في نجاسة الخمر.

وقد ختمت بحثي هذا بذكر أهم النتائج التي توصلت إليها.

وأخيراً، أسأل الله أن يوفقني لخدمة هذا الدين إنه هو السميع المجيب.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المطلب الأول
تعريف النجاسة لغةً واصطلاحاً والألفاظ ذات الصلة بها

١- النجاسة لغة: من النَّجسُ والنِّجسُ والنَجَسُ: القذِرُ من الناس ومن كل شيء قذرته والجمع انجاس.

والنجاس التعويذ ويقال للمعوذ: منجس[٣].

٢- النجاسة اصطلاحاً: مستقذر يمنع من صحة الصلاة حيث لا مرخص[٤].

٣- الألفاظ ذات الصلة:

أ-الرِّجْسُ: القَذَر، وقيل الشيء القذر.

ورجس الشيء يرجسه رجاسة وكل قذر رجس والرِّجْسُ القذر وقد يعبر به عن الحرام والفعل القبيح والعذاب واللعنة والكفر.

والرجس في القرآن العذاب كالرجز وفي التنزيل ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ٩٠﴾[٥].

قال الزجاج[٦]: الرجس في اللغة اسم لكل ما استقذر من عمل فبالغ الله تعالى في ذم هذه الأشياء وسماها رجساً ويقال رجس الرجل رجساً إذاً عمل عملاً قبيحاً[٧].

ج- الرِّجْز: عبادة الأوثان وقيل هو الشرك[٨].

المطلب الثاني
الأثر الشرعي لوجود النجاسة في الثوب والبدن

لقد أهتم الإسلام بنظافة المسلم اهتماماً كبيراً حتى إن الشارع جعل النظافة والطهارة دليل حب له قال تعالى: ﴿لَّمَسۡجِدٌ أُسِّسَ عَلَى ٱلتَّقۡوَىٰ مِنۡ أَوَّلِ يَوۡمٍ أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِۚ فِيهِ رِجَالٞ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُواْۚ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلۡمُطَّهِّرِينَ ١٠٨﴾[٩].

ورد في التفسير: أن الله تعالى أثنى في هذه الآية على من أحب الطهارة وآثر النظافة وهي مروءة أدمية ووظيفة شرعية[١٠].

يتأكد الواجب الشرعي للطهارة في بعض العبادات كالصلاة حيث أمر الشارع بإزالة النجاسة عن بدن وثوب المصلي بالأدلة الآتية:

١. قال تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾[١١] ورد في تفسير هذه الآية: أن المشركين كانوا لا يتطهرون فأمر الله رسوله ﷺ أن يتطهر وأن يطهر ثيابه[١٢].
وفي الآية دليل على وجوب طهارة الثياب في الصلاة[١٣].

٢. عن ابن عباس ﷺ قال: مر رسول الله ﷺ على قبرين فقال أما أنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير أما احدهما فكان يمشي بالنميمة وأما الآخر فكان لا يستتر من بوله، قال: فدعا بعسيب[١٤] رطب فشقه باثنتين ثم غرس على هذا واحداً وعلى هذا واحداً ثم قال: لعله أن يخفف عنهما ما لم ييبسا[١٥].

ورد في شرح الحديث: أن قوله ﷺ: «**لا يستتر من بوله**» فيه ثلاث روايات يستتر بتائين مثناتين ويستنزه بالزاي والهاء ويستبرئ بالباء الموحدة والهمزة وكلها صحيحة ومعناها: لا يتجنبه ويتحرز منه[١٦].

٣. عن جابر بن سمرة قال سمعت رجلاً سأل النبي ﷺ: أصلي في الثوب الذي اتي فيه أهلي؟ قال: «**نعم الا ان ترى منه شيئاً فتغسله**»[١٧].

٤. عن معاوية ﷺ قال: قلت لام حبيبة هل كان يصلي النبي ﷺ في الثوب الذي يجامع فيه قالت: نعم إذا لم يكن فيه أذى[١٨].
والحديثان يدلان على وجوب تجنب المصلي للثوب النجس[١٩].

لقد اتفق الفقهاء لمكان هذه المسموعات على إن إزالة النجاسة مأمور بها في الشرع واختلفوا هل ذلك على الوجوب أو على الندب[٢٠].

ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة وهو قول للمالكية إلى أن إزالة النجاسة من الثوب والبدن شرط لصحة الصلاة وان إزالتها واجبة[٢١].

واستدلوا بعموم الأدلة السابقة وقالوا: بأن الأمر فيها يقتضي الوجوب.

وذهب الفريق الثاني من الفقهاء إلى أنها ليست بواجبة وهي سنة مؤكدة روي ذلك عن ابن مسعود وابن عباس ﷺ وبه قال سعيد بن جبير وهو قول للمالكية[٢٢].

حمل أصحاب هذا الرأي الأدلة الواردة في هذا الباب على الندب واستدلوا على ذلك بما روي عنه ﷺ أنه كان في صلاة من الصلوات يصلي في نعله فطرح نعليه فطرح الناس لطرحه نعليه، فأنكر ذلك عليهم ﷺ وقال: **إنما خلعتهما لان جبرائيل أخبرني ان فيها**

قذرا[٢٣] قالوا ان ظاهر هذا الحديث يدل على أنه لو كانت إزالة النجاسة واجبة لما بنى على ما مضى من الصلاة[٢٤].

وهناك قول ثالث للمالكية وهو أن إزالة النجاسة فرض مع الذكر ساقطة مع النسيان حاول أصحاب هذا القول الجمع بين أدلة الفريقين السابقين[٢٥].

والراجح والله أعلم أن ازالة النجاسة واجبة من بدن وثوب المصلي وذلك لوضوح الأدلة الدالة على الوجوب.

وكذلك فإن حديث خلع نعلي الرسول ﷺ فيه أنه عليه الصلاة والسلام قال: «**إذا أتى أحدكم المسجد فلينظر في نعليه فإن كان فيهما اذى فليمسحه**»[٢٦] فلو كانت إزالة النجاسة مستحبة لم يأمر عليه ﷺ بالنظر في النعلين قبل الدخول إلى المسجد.

المطلب الثالث
تعريف العطور ومستحضرات التجميل مع بيان تاريخ استعمالها وطرق تصنيعها ومشروعية استعمالها ومظان النجاسة فيها

١- التعريف:

- **العطر في اللغة:** اسم جامع للطيب والجمع عطور والعطار بائعه وحرفته العطارة[٢٧].
- **العطر في اصطلاح وعرف أهل الصنعة الآتي:**

العطور: المسماة بماء الكولونيا وماء الزينة وماء العطر والعطر بأنها المحاليل المحضرة وفق تركيبات مختلفة بإذابة زيت أو أكثر من الزيوت العطرية الطيارة الطبيعية في كحول الاثيل النقي وفق نسب مئوية محددة لكل نوع[٢٨].

- **مستحضرات التجميل أو مواد التجميل.**

إن لفظة التجميل تأتي من الجمال.

والجمال في اللغة معناه الحسن، ويقال جمل الرجل بالضم جمالاً فهو جميل والمرأة جميلة وجملاء وجمله تجميلاً زينةُ والتجميل تكلف الجميل[٢٩].

- **مستحضرات التجميل في اصطلاح أهل الصنعة:** فهي مواد توضع على جسم الإنسان للتنظيف، أو لزيادة الجاذبية، أو لتغيير الشكل.

وينضوي تحت مسمى مستحضرات التجميل المزيلات للعرق ومساحيق الوجه وأحمر الشفاه وطلاء الأظافر والعطور وكريمات البشرة وبعض أنواع الشامبو وبعض معاجين الأسنان[٣٠].

٢- تاريخ استعمال العطور ومستحضرات التجميل وطرق تصنيعها:

عرف استعمال العطور ومستحضرات التجميل من عصور ما قبل التاريخ فاستعملها قدماء المصريين والإغريق والرومان والصينيين وكان لاستعمال البخور في الشعائر الدينية بداية لاستخدام العطور، وكانت العطور في ذلك الوقت تصنع من الزيوت النباتية المستخرجة من الياسمين والبنفسج والورد أو من مصادر حيوانية مثل المسك والعنبر [٣١].

ثم بعد التطور العلمي الحاصل في علوم الكيمياء وازدياد حاجة الناس للعطور ومستحضرات التجميل فقد استطاع العلماء الوصول إلى التراكيب الكيميائية للزيوت العطرية وبالتالي تمكنوا من الوصول إلى تراكيبها كيميائيا في المختبر أو المصنع[٣٢].

أشهر عطر صناعي عرف باسم ماء الكولونيا وهو عطر مخفف استمد اسمه من مدينة كولون بألمانيا حيث أسس الايطالي جان ماري فارنيا مصنعاً لإنتاج الكولونيا والتي تحضر بتقطير الكحول المخلوط بأزهار وأعشاب وعقاقير معينة ثم إضافة مقادير معينة من عصير بعض الإعشاب إليه[٣٣].

أما بقية العطور الحديثة فهي منتجة من توليفه من الروائح العطرية الطبيعية والصناعية، وتركب مع الكحول في العطور السائلة ومع القواعد الدهنية في كثير من مواد التزيين، وأهم الدول التي اشتهرت بصناعة العطور هي فرنسا، بلغاريا، جزر الهند الشرقية[٣٤].

٣- مشروعية استعمال العطور ومستحضرات التجميل:

لم أجد فيما توافر لدي من مصادر خلافاً بين الفقهاء في مشروعية استعمال العطور ومواد التجميل للرجال والنساء من طيب وخضاب وكحل ومواد أخرى[٣٥] وكل ما

من شأنه إظهار المسلم بالصورة التي يليق بمكانته بين الناس إلا في بعض التفاصيل التي سنبينها عند استعراض أدلة مشروعية استعمالها.

- ومن أدلة استعمال العطور ومستحضرات التجميل الأتي:

أ. عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «كنتُ أطيب رسول الله ﷺ بأطيب ما يجد، حتى أجد وبيص[٣٦] الطيب في رأسه ولحيته»[٣٧].

في الحديث دلالة على جواز استعمال الطيب وكان ذلك من هديه ﷺ فكان ﷺ يحب الطيب ويكثر منه[٣٨].

ب. عن أنس ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**حبب لي من الدنيا النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة**»[٣٩].

ووجه الدلالة استحبابه للطيب وقيل في هذا المعنى هو كونه يناجي الملائكة وهم يحبون الطيب وقيل أيضاً إن هذه المحبة تنشأ من اعتدال المزاج وكمال الخلقة وهو ﷺ اشد اعتدالاً من حيث المزاج وأكمل خلقة[٤٠].

ج. عن عائشة رضي الله عنها قالت: «كنا نخرج مع النبي ﷺ إلى مكة فنضمد[٤١] جباهنا بالمسك عند الإحرام فإذا عرقت احدنا سال على وجهها فيراه النبي ﷺ فلا ينهانا»[٤٢].

وجه الدلالة: في الحديث دلالة على جواز وضع الطيب للمرأة وكذلك فإن الحديث يدل على جواز وضع مواد الزينة على الجبهة وكذلك على الوجه وذلك لسيلان الطيب على وجه إحدى زوجات النبي ﷺ ويراه النبي ﷺ ولا ينهاها[٤٣].

د. عن ابن عباس ﷺ قال: أن النبي ﷺ قال: «**اكتحلوا بالإثمد**[٤٤] **فإنه يجلو البصر وينبت الشعر** وكانت له ﷺ مكحله يكتحل بها كل ليلة ثلاثة في هذه وثلاثة في هذه»[٤٥].

وجه الدلالة: الحديث يدل على جواز وضع الكحل في العين[٤٦]، والكحل من أدوات التجميل.

هـ. عن جابر بن عبدالله ﷺ قال: «**أتي** بابي قحافة يوم فتح مكة ورأسه ولحيته كالثغامة[٤٧] بياضاً، فقال ﷺ: **غيروا هذا بشي واجتنبوا السواد**»[٤٨].

و. وعن أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال: «**أن اليهود والنصارى لا يصبغون فخالفوهم**»[٤٩].

وجه الدلالة: في الحديث دلالة على جواز خضاب الشيب للرجل والمرأة بصفرة أو حمرة ويحرم خضابه بالسواد(٥٠).

ولا يخفى أن صبغ الشعر من مواد الزينة والتجميل.

ومن الفقهاء من أجاز تحمير الوجه والخضاب بالسواد وتطريف الأصابع للمرأة بإذن زوجها وللزوج فقط مع الالتزام بالضوابط الشرعية والتي بينها العلماء في ذلك لحرمة التبرج(٥١).

٤- مظان النجاسة في العطور ومواد التجميل:

من خلال النظر إلى تاريخ تطور صناعة العطور نجد أنه في الآونة الأخيرة زاد الطلب على العطور المصنعة بصورة كيميائية على حساب العطور المصنعة طبيعياً.

ومن الجدير بالذكر في هذا البحث أن المادة الأساسية في تصنيع العطور كيميائياً هي الكحول كما ورد في المطلب الثالث.

وهذه المادة كما سنبين في المطلب الآتي يوجد خلاف فقهي في استعمالها كونها في الأغلب تحضر من الخمريات التي اتفق اغلب الفقهاء على حرمة استعمالها بسبب نجاستها لذلك فإن موضوع انتقال النجاسة من الكحول إلى المواد العطرية يبين الاختلافات الفقهية بشأن مدى مشروعية استعمال هذه المواد.

لذلك فإن مدار البحث سيكون بعون الله تعالى حول هذه المسألة.

المطلب الرابع
تعريف الكحول وطريقة تحضيره وبيان علاقته بالخمر

١- تعريف الكحول مع بيان استعمالاته:

ورد في الموسوعة الثقافية العربية بإن كحول الاثيل او الايثانول يمكن تعريفه بإنه سائل لا لون له، شديد الميل للماء والكحول المطلق هو كحول الاثيل النقي الخالي من الماء.

ويحترق كحول الاثيل في الهواء ويتفاعل مع بعض الأحماض (مكوناً استيرات) ومع الفلزات النشيطة، ويحضر الكحول بتخمر الكلوكوز ويستعمل مذيباً في الصناعة

وحافظاً للعينات البيولوجية، ووقوداً، ولعمل العطور والصبغات والأدوية، يمسخ بإضافة مادة سامة إليه(٥٢).

أما كحول المثيل أو الميثانول أو كحول الخشب فهو سائل لا لون له سام قابل للاشتعال وتام الامتزاج بالماء يستعمل كمذيب عضوي وفي تحضير الفورمالدهايد وفي مسخ الكحول الاثيلي يحضر بالتقطير الاتلافي للخشب أو بالتخليق من الاتحاد المباشر بين أول اوكسيد الكاربون والهيدروجين(٥٣).

من خلال التعريف يمكن استخلاص النقاط الآتية:

أ. يمكن تحضير الكحول أما عن طريق التخمر أو التقطير الاتلافي أو بالاتحاد المباشر بين العناصر الكيميائية وهذا وما سنشرحه في بيان طريقة تحضير الكحول.

ب. يستعمل الكحول كمذيب مهم في الصناعة وكذلك يستعمل كحافظ للعينات البيولوجية.

ج. يستعمل الكحول كوقود ويستعمل أيضاً في صناعة العطور والأدوية والصبغات.

٢- طريقة تحضير الكحول:

هناك عدة طرق لتحضير الكحول وتتلخص بطريقتين أساسيتين:

الأولى: الطريقة الطبيعية.

يحضر الكحول من تحويل السكر الموجود في المواد الطبيعية مثل (التمر، والعنب، والدبس) بواسطة مجموعة من الخمائر والأنزيمات وبمعزل عن الهواء إلى كحول اثيلي وثنائي اوكسيد الكاربون وكما في المعادلة الكيميائية الآتية:

سكر بسيط ──(إنزيم / الزايميز)──> كحول الأثيل + ثنائي أكسيد الكربون

ثم يفصل الكحول من محلوله المائي بالتقطير(٥٤).

هناك مواد أخرى يمكن استخلاص السكر منها وتحويليه الى كحول بإضافة بعض المواد الكيمياوية مثل (نشارة الخشب، القمح، الذرة، الشعير، والرز، والبطاطا....)(٥٥).

الثانية: الطريقة الصناعية.

يتم تحضير الكحول صناعيا من مشتقات النفط بمفاعله غاز الأثيلين (C٢H٤) مع الماء بوجود حامض الكبريتيك المركز وعوامل مساعدة أخرى[٥٦] وكما مبين في المعادلة الكيميائية الآتية:

$$C_2H_4 + H_2O \xrightarrow[\text{مركز}]{H_2SO_4} C_2H_5OH$$

المطلب الخامس
اختلاف الفقهاء في نجاسة الخمر

إن اختلاف الفقهاء في مشروعية استعمال العطور ومستحضرات التجميل يرجع أصلاً إلى استخدام الكحول كمادة أساسية في صناعة العطور ومستحضرات التجميل، وذلك كون الكحول يرتبط ارتباطاً مباشراً بالخمر المتفق على تحريم شربه بين الفقهاء والمختلف في نجاسته بينهم وفي هذا المطلب سنبين اختلاف الفقهاء في نجاسة الخمر.

أ- تعريف الخمر في اللغة والاصطلاح:

الخمر في اللغة:

من خامر الشيء أي قاربه وخالطه. والخمر ما أسكر من عصير العنب لأنها خامرت العقل والتخمير التغطية والمخامرة المخالطة.

قال تعالى:﴿ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ ﴾[٥٧].

قيل الخمر هنا هو العنب.

وسميت الخمر خمراً لأنها تركت فاختمرت واختمارها تغير ريحها[٥٨].

الخمر اصطلاحاً:

اختلف الفقهاء في تعريف الخمر إلى ثلاثة أقوال:

١. ذهب أهل المدينة وسائر الحجازيين وأهل الحديث والحنابلة وبعض الشافعية إلى أن الخمر تطلق على ما أسكر قليله أو كثيره سواء اتخذ من العنب أو من التمر أو الحنطة أو الشعير أو غيرهما[٥٩].

٢. ذهب أكثر الشافعية وأبو يوسف ومحمد من الحنفية وبعض المالكية الى أن الخمر هو المسكر من عصير العنب إذا أشتد سواء اقذف بالزبد أم لا[٦٠].

٣. ذهب الإمام أبو حنيفة وبعض الشافعية إلى إن الخمر هو عصير العنب إذا اشتد وقيده أبو حنيفة وحده بأن يقذف بالزبد بعد اشتداده[٦١].

والخلاف في التعريف راجع إلى الخلاف اللغوي حيث أن الخمر في اللغة وردت في معنيين أساسيين الأول على المتخذ من عصير العنب والثاني على كل ما خامر العقل ومن هنا نشأ الخلاف، تفصيله في كتب الفقه وسنبين ذلك في بيان النجس من أنواع الخمر.

ب- تحريم الخمر:

والخمر محرم بالكتاب والسنة والإجماع.

١. **الكتاب**، قال تعالى: ﴿ **يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ٩٠ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ فِي ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ وَيَصُدَّكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ ٩١** ﴾[٦٢].

وجه الدلالة:

ورد في تفسير قوله تعالى (رجس) يدل على حرمة العين فغير المحرم لا يوصف بهذا، وقوله تعالى: ﴿ **إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ** ﴾ ، يدل على حرمة السكر فالآية حرمت عينها والسكر منها[٦٣].

٢. **السنة:**

عن ابن عمر ﵁ قال: قال عليه الصلاة والسلام: «**كل مسكر خمر وكل خمر حرام**»[٦٤]، وعن ابن عباس رضي الله عنه قال: قال عليه الصلاة والسلام: «**حرمت الخمر بعينها قليلها وكثيرها**»[٦٥].

وثبت عن النبي ﷺ تحريم الخمر بإخبار تبليغ بمجموعها حد التواتر[٦٦].

٣. **الإجماع:**

أجمعت الأمة على تحريم الخمر ويحد شاربها قليلاً أو كثيراً[٦٧].

ج- نجاسة الخمر:

اختلف الفقهاء في حكم نجاسة الخمر إلى قولين:

القول الأول: الخمر نجس العين.

وإليه ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة(٦٨) واستدلوا بما يأتي:

١. بقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ٩٠ ﴾(٦٩).

وجه الدلالة:

قوله تعالى: ﴿ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ ﴾ والرجس في اللسان يدل على النجاسة، وكذلك قوله تعالى: ﴿ فَٱجۡتَنِبُوهُ ﴾ يقتضي الاجتناب المطلق الذي لا ينتفع معه الشيء بوجه من الوجوه لا بشرب ولا بيع ولا تخليل ولا مداواة ولا غير ذلك(٧٠).

٢. ويؤيد ذلك ما ورد عن رسول الله ﷺ : أن رجلاً أهدى له راوية خمر (٧١) فقال له ﷺ «**هل علمت أن الله حرمها**» قال: لا، قال: فسار رجلاً فقال له رسول الله ﷺ: «**بم ساررته**» قال: أمرته ببيعها، فقال: «**إن الذي حرم شربها حرم بيعها**»، قال: ففتح المزاد (٧٢) حتى ذهب ما فيها(٧٣).

ووجه الدلالة:

إن الخمر لو كان فيها منفعة من المنافع الجائزة لبينها رسول الله ﷺ(٧٤).

٣. القول بنجاسة الخمر مفهوم من تحريم الخمر واستخباث الشرع لها، وإطلاق الرجس عليها، والأمر باجتنابها(٧٥).

٤. ذكر الإمام الغزالي(٧٦) أن هناك إجماعاً على نجاسة الخمر (٧٧).

٥. قياساً على الدم فإنه محرم شربه وهو نجس وكذلك الخمر (٧٨).

٦. يحكم بنجاسة الخمر تغليظاً وزجراً عنها(٧٩).

٧. إن الحكم بنجاسة الخمر مفهوم من قوله تعالى في شراب أهل الجنة: ﴿ وَسَقَىٰهُمۡ رَبُّهُمۡ شَرَابٗا طَهُورًا ٢١ ﴾(٨٠)، فوصفه لشراب أهل الجنة بالطهور يعني أن خمر الدنيا ليست كذلك، وكذلك قوله تعالى: ﴿ لَا فِيهَا غَوۡلٞ وَلَا هُمۡ عَنۡهَا يُنزَفُونَ ٤٧ ﴾(٨١)، أي أن خمر الدنيا فيها غول يغتال العقول(٨٢).

القول الثاني: الخمر (طاهرة).

وإليه ذهب ربيعة[٨٣]، والليث بن سعد[٨٤]، وداود[٨٥]، والمزني[٨٦]، وبعض المتأخرين من المالكية[٨٧].

واستدلوا مما يأتي:

١. أن الأصل في الأشياء الطهارة ولا يوجد دليل على نجاسة الخمر وأن الأمر بالاجتناب لا يلزم منه النجاسة.

وقالوا: أن كل نجس محرم ولا عكس، وذلك لأن الحكم في النجاسة هو المنع عن ملابستها على كل حال فالحكم بنجاسة العين حكم بتحريمها، بخلاف الحكم بالتحريم، فإنه يحرم لبس الحرير والذهب وهما طاهران ضرورة شرعية وإجماعاً[٨٨].

٢. إن معنى الرجس في قوله تعالى: ﴿ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ ﴾ لا يعني النجاسة وذلك لأن الرجس عند أهل اللغة معناه القذر ولا يلزم من ذلك النجاسة[٨٩].

قال الزجاج: الرجس في اللغة اسم لكل ما استقذر من عمل ويقال رَجُسَ الرجل رَجَساً ورَجِسَ يَرْجَسُ إذا عمل عملاً قبيحاً[٩٠].

٣. إن النجاسة المذكورة في الآية هي نجاسة معنوية وليست نجاسة حسية.

والدليل: أن كلمة الرجس وردت في تسع آيات في القرآن الكريم لا يوجد فيها معنىً للقذارة الحسية إلا في قوله تعالى: ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ ﴾[٩١].

أما بقية الآيات فإنها تدل على النجاسة المعنوية كما في قوله تعالى: ﴿ فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ ﴾[٩٢].

فالآية تدل على النجاسة المعنوية[٩٣].

٤. أن المسلمين عند ما نزل تحريم الخمر فإنهم قاموا بإراقتها في طرقات المدينة ولو كانت نجسة لم يفعلوا ذلك؛ لأن النبي ﷺ نهى عن التخلي في الطرق[٩٤].

ويرد على هذا الدليل:

بان طرق المدينة كانت واسعة وبالتالي يمكن التحرز من الخمر المراقة وكذلك فإن الخمر لم تكن كثيرة جداً بحيث يمكن التحرز منها [٩٥].

٥.إن المذكورات معها في الآية من مال ميسر، ومال قمار وانصاب وازلام ليست نجسة العين وإن كانت محرمة الاستعمال[٩٦].

ويرد على هذا الدليل:

بأن قوله: (رجس) يقتضي نجاسة العين في الكل، فما أخرجه إجماع أو نص خرج بذلك وما لم يخرجه نص ولا إجماع لزم الحكم بنجاسته لأن خروج بعض ما تناوله العام بمخصص من المخصصات لا يسقط الاحتجاج به في الباقي[٩٧].

مناقشة الأدلة والترجيح:

من خلال النظر في أدلة الفريقين يمكن استنتاج الآتي:

١. إن دعوى الإجماع على نجاسة الخمر فيها نظر وذلك لوجود كثير من الفقهاء المخالفين فإن هناك خلافاً حتى في داخل المذاهب حول نجاسة الخمر وعلى التفصيل الآتي:

أ. الحنفية: إن فقهاء الحنفية مجمعون على نجاسة الخمر وهو عندهم المتخذ من عصير العنب أما المتخذ من غيره فإن المسكر فقط يكون نجساً أما غير المسكر فإنه لا ينجس[٩٨].

ب. الشافعية: الخمر هو المتخذ من عصير العنب ومن غيره وهو نجس لا خلاف في ذلك في المذهب إلا أن هناك وجهاً في المذهب ذكر أن الخمر المحترمة: وهي الخمر المصنوعة لغرض الخل لا تعتبر نجسة.

إلا إن هذا القول وصف بأنه شاذ في المذهب[٩٩].

ج. المالكية: أورد الإمام القرطبي أن بعض المتأخرين من المالكية من القرويين والبغداديين قالوا بطهارة الخمر وذكروا أن هذا قولاً في المذهب[١٠٠].

٢. إن معنى الرجس في قوله تعالى: ﴿ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ ﴾ لا تعني النجاسة في كل الأحوال فإن هناك خلافاً في معناها بين المفسرين فقد قال ابن عباس ﷺ أن معنى قوله ﴿ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ ﴾ أي: سخط، وقال ابن زيد بن أسلم: الرجس: الشر[١٠١].

٣. أن علة نجاسة الخمر عند الفقهاء هي الشدة المطربة أي (الاسكار)[١٠٢] وهي علة معقولة عند الفقهاء بالإمكان إزالتها كما يحدث عند تخليل الخمر[١٠٣] وهذا ما يصطلح عليه بالاستحالة وعندها تصبح الخمر طاهرة وبالإمكان استعمالها لأنها تحولت إلى مادة جديدة أباح الشرع استعمالها وهي الخل وهذا الجزء لا خلاف فيه بين الفقهاء فيما إذا تحولت الخمر بنفسها إلى خل دون تدخل خارجي أو إضافة بعض المواد لها ولكنهم اختلفوا في جواز تحويل الخمر إلى خل بإضافة بعض المواد إلى قولين:

القول الأول: يجوز تحويل الخمر إلى خل بإضافة بعض المواد ويطهر الخمر في هذه الحالة.

وإليه ذهب الحنفية والظاهرية وهو قول للمالكية والشافعية والحنابلة[١٠٤].

واستدلوا بعموم الأدلة الدالة على إباحة الخل ومنها:

١- قوله ﷺ «**نعم الادام الخل**»[١٠٥].

وقالوا: ان التخليل إصلاح بإزالة صفة الاسكار الذي هو علة الحرمة كدبغ الجلد[١٠٦].

القول الثاني: لا يجوز تحويل الخمرإلى خل بإضافة بعض المواد ولا يطهر الخمر في هذه الحالة وإليه ذهب الشافعية والحنابلة وهو قول للمالكية[١٠٧].

واستدلوا بما يأتي:

١- بما روى ابو سعيد قال: «كان عندنا خمر ليتيم فلما نزلت سورة المائدة على رسول الله ﷺ فقلت: **يا رسول الله أنه ليتيم قال: اهريقوه**»[١٠٨].

٢- عن أنس قال: «سئل رسول ﷺ: أنتخذ الخمر خلاً؟ قال **لا**»[١٠٩].

٣- عن أبي طلحة: «أنه سأل النبي ﷺ عن أيتام ورثوا خمراً فقال: **اهرقها** قال: أفلا اجعلها خلاً؟ قال: **لا**»[١١٠].

وجه الدلالة:

في النصوص دلالة على التحريم لورد النهي عن التخليل، والنهي يقتضي التحريم، وكذلك لو كان هناك سبيل لاستصلاحها لأرشدهم إليه رسول الله ﷺ ولما جاز أراقتها لاسيما وهي لأيتام يحرم التفريط في أموالهم[١١١].

٤- إجماع الصحابة فقد روي أن عمر بن الخطاب ﷺ صعد المنبر فقال: لا يحل خل خمر أفسدت حتى يكون الله هو تولى إفسادها ولا بأس على مسلم ابتاع من أهل الكتاب خلاً ما لم يتعمد لإفسادها فعند ذلك يقع النهي[١١٢].

٥- إنَّ إلقاء شيء في الخمر يتجنس بمجرد الملاقاة فإذا انقلبت الى خل بقي ما القي فيها نجساً فنجسها وحرمها[١١٣].

ويرد على جميع هذه الأدلة بإنها كانت في أول تحريم الخمر وان الغاية منها كان التغليظ والتشديد والخوف من أن يخلو بها فيأتي منها ما حرم الله عليه فأمر ﷺ باهراقها[١١٤].

وأما ما روي عن عمر بن الخطاب ﷺ فهو إنما كان من كلام الزهري راوي الأثر وليس من كلام عمر ﷺ وقد روي عن أبي الدرداء ما يخالف هذا القول[١١٥].

المناقشة والترجيح

بعد عرض القولين وأدلتهما ووجه الدلالة فيهما يتبين لنا أنه حتى لو سلمنا بقول القائلين بنجاسة الخمر فإن هذا لا يمنع من إصلاح هذه النجاسة بتحويلها إلى مواد تختلف صفاتها عن صفات الخمر التي تحمل النجاسة وسأذكر أقوال العلماء التي ترجح هذا الرأي:

قال القرافي: «إن الله تعالى إنما حكم بالنجاسة في أجسام مخصوصة بشرط أن تكون موصوفة بأعراض مخصوصة مستقذرة وإلا فالأجسام كلها متماثلة واختلافها إنما وقع بالأعراض فإذا ذهبت تلك الأعراض ذهاباً كلياً ارتفع الحكم بالنجاسة إجماعاً: كالدم يصير منياً ثم آدمياً، وإن انتقلت تلك الأعراض إلى ما هو اشد استقذاراً منها ثبت الحكم فيها بطريق الأولى كالدم يصير قيحاً أو دم حيض أو ميتة»[١١٦].

وذكر ابن حزم انه إذا استحالت صفات عين النجس أو الحرام فبطل عنه الاسم الذي به ورد ذلك الحكم فيه، وانتقل إلى اسم آخر على حلال طاهر فليس هو ذاك النجس ولا الحرام بل قد صار شيئاً آخر ذا حكم آخر كالخمر يصير خلاً، والأحكام للأسماء والأسماء تابعة للصفات التي هي حد ما هي فيه المفرق بين أنواعه [١١٧].

وكذلك فإن ابن تيمية رحمه الله وعلى الرغم من أنه رجح قول القائلين بعدم جواز استحالة الخمر بإضافة بعض المواد له إلا أنه ذكر: «إن الله أباح الطيبات وحرم الخبائث،

وذلك بتتبع صفات الأعيان وحقائقها، فإن كانت العين ملحاً أو خلاً دخلت في الطيبات التي أباحها الله، ولم تدخل في الخبائث التي حرمها الله، وكذلك التراب والرماد وغير ذلك لا يدخل في نصوص التحريم، وإذا لم تتناولها أدلة التحريم لا لفظاً ولا معنىً لم يجز القول بتنجسه وتحريمه فيكون طاهراً»(١١٨).

وذكر بعض الفقهاء أن أصل المسك التحريم لأنه دم فلما تغير عن الحالة المكروهة من الدم وهي الزهم(١١٩) وفاح الرائحة صار حلالاً بطيب الرائحة وانتقلت حالته كالخمر تتخلل فتحل بعد أن كانت حراماً بانتقال حاله(١٢٠).

من كل ذلك يتبين:

إن كلا القولين متفق أن هنالك إمكانية لتحويل المواد النجسة إلى مواد صالحة والخلاف يكمن في تحويل مادة الخمر فقط وما عداه بالإمكان تحويله كما في حالة جلود الميتة فإنها تطهر بالدباغ بالاتفاق، وعلى هذا يمكن القول أن الكحول المنتج عن طريق التصنيع غير مشمول بالتحريم الوارد في أقوال الفقهاء وذلك كونه لا يحمل اسم الخمر ولا يطابق وصفه وعلى فرض أنه نجس في هذه الحالة فإنه بالإمكان تحويله إلى مادة صالحة للاستخدام من خلال إضافة بعض المواد له، وهذا بالضبط ما يحصل في صناعة العطور ومستحضرات التجميل على ما بينا سابقاً في طريقة تحضيرها فالذي أراه أنه لا مانع من استعمال هذه المواد لعدم وجود المحضور الشرعي إذا قمنا بإصلاح النجاسة إن كانت موجودة وتحويلها إلى مواد طاهرة من خلال تغيير صفاتها وكما ذهب إليه بعض العلماء وكما مر والله أعلم.

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين:

لقد تم بعون الله تعالى الوصول إلى خاتمة بحثي هذا وقد توصلت إلى النتائج الآتية:

١. إن الإسلام حرم النجاسات وألزم المسلم بوجوب إزالتها من ثوبه وبدنه.
٢. إن استخدام العطور ومستحضرات التجميل من السنن النبوية وإن الشريعة لا تمانع من استعمالها واستخدامها بشرط خلوها من الإضافات المحرمة.
٣. إن صناعة العطور ومستحضرات التجميل تطورت بشكل كبير وقد أدخلت فيها مواد مختلف في نجاستها بين الفقهاء.
٤. إن مادة الكحول هي عبارة مركب كيماوي مكون من كربون وهيدروجين وأوكسجين وهذه المواد موجودة في الطبيعة ويمكن الحصول عليها ومفاعلتها بعدة وسائل لتنتج هذه المادة .
٥. إن المواد السكرية المستخرجة من (التمر، وعصير العنب، والحنطة، والخشب، والذرة، والشعير...) ليست هي المصدر الوحيد في صناعة الكحول وهذا يعني ان علاقة الكحول بالخمريات المشكوك في طهارتها يمكن قطعها وإخراجها من دائرة البحث.
٦. إن الكحول المصنع من المواد الطبيعية (التمر، عصير العنب، والحنطة، الذرة وغيرها...) يرتبط ارتباطاً مباشراً بالخمر وهو جزء رئيسي منه وبناءً على هذا الارتباط فأن هناك خلاف فقهي في مشروعية استخدام هذا النوع من الكحول في صناعة العطور ومستحضرات التجميل.
٧. إن مادة الخمر هي من المواد التي يمكن تطهيرها بالاستحالة ويمكن التعامل معها بعد تحولها من الخمرية إلى حالة مغايرة كعطر أو مواد تجميل.
٨. إن العطور ومستحضرات التجميل التي يستخدم فيها الكحول هي من المواد الطاهرة وبالإمكان استعمالها وأنها لا تؤثر في نجاسة الثوب والبدن.

وأخيراً، فإن هذا ما استطعت أن أتوصل إليه في بحثي هذا، فما كان فيه من صواب فمن الله وما كان فيه من خطأ فمني ومن الشيطان... **وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.**

هوامش البحث

(١) المجادلة: من الآية ١١.

(٢) صحيح مسلم للإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري، دار أحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، باب النهي عن المسألة رقم الحديث (٢٤٣٦).

(٣) ينظر: لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور، دار صادر، بيروت: مادة نجس.

(٤) ينظر: مغني المحتاج لمحمد الخطيب الشربيني، دار الفكر، بيروت: ٧٧/١.

(٥) سورة المائدة: الآية ٩٠.

(٦) الزجاج: هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن السري الزجاج البغدادي مصنف كتاب معاني القران له العديد من المؤلفات (ت٣١١هـ) وقيل غير ذلك، ينظر: سير أعلام النبلاء لمحمد بن احمد الذهبي، (ت٦٧٣هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، تحقيق: شعيب الارناؤوط ومحمد نعيم: ٣٦٠/١٤.

(٧) ينظر: لسان العرب مادة رجس.

(٨) المصدر السابق: مادة رجز.

(٩) سورة التوبة: الآية ١٠٨.

(١٠) ينظر: تفسير القرطبي لمحمد بن أحمد القرطبي، (ت ٦٧١)، دار الشعب، القاهرة، ط٢، تحقيق: احمد عبد العليم: ٢٦١/٨.

(١١) سورة المدثر: الآية رقم ٤.

(١٢) ينظر: تفسير الطبري لمحمد بن جرير الطبري، دار الفكر، بيروت: ١٤٧/٢٩.

(١٣) ينظر: تفسير فتح القدير لمحمد بن علي الشوكاني، دار الفكر، بيروت: ١٤٧/٢٩.

(١٤) العسيب: هو الجريد والغصن من النخيل، ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم ليحيى بن شرف النووي، دار أحياء التراث العربي، بيروت: ٣٠١/٣.

(١٥) صحيح مسلم:٢٤٠/١.

(١٦) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم: ٢٠٠/٣.

(١٧) صحيح ابن حبان لمحمد بن حبان البستي، مؤسسة الرسالة، بيروت، تحقيق: شعيب الارناؤوط: ١٠٢/٦.

(١٨) صحيح ابن خزيمة: لمحمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري، تحقيق: محمد الاعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت: ٣٨٠/١.

(١٩) ينظر: نيل الاوطار لمحمد بن علي الشوكاني، دار الجيل، بيروت: ١١٩/٢.

(٢٠) ينظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد لمحمد بن رشد القرطبي أبو الوليد، دار الفكر، بيروت: ٥٤/١.

(٢١) ينظر: الهداية شرح البداية لعلي المرغيناني، المكتبة الإسلامية، بيروت: ٣٤/١، المجموع: لمحيي الدين بن شرف النووي، دار الفكر، بيروت: تحقيق: محمود مطرحي: ١٣٨/٣، ١٤٧، الروض المربع لمنصور البهوتي، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض: ١٥٠/١، بداية المجتهد: ٥٤/١.

(٢٢) ينظر: بداية المجتهد: ٥٤/١، نيل الاوطار: ١١٩/٢.

(٢٣) صحيح ابن حبان : ٥٦٠/٥.

(٢٤) ينظر: بداية المجتهد: ٥٤/١ .

(٢٥) المصدر السابق: ٥٤/١.

(٢٦) صحيح ابن حبان: ٥٦٠/٥

(٢٧) ينظر: لسان العرب مادة عطر.

(٢٨) ينظر: المواصفة القياسية رقم (٩٣٩) لسنة ١٩٨٨ الجمهورية العراقية وزارة التخطيط- الجهاز المركزي للتقييس والسيطرة النوعية.

(٢٩) ينظر: مختار الصحاح لمحمد بن ابي بكر الرازي مكتبه لبنان ناشرون بيروت: ٤٧/١.

(٣٠) ينظر: الموقع الالكتروني *www.AKhawia.net.* .

(٣١) ينظر: الموسوعة الثقافية، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر بإشراف الدكتور حسين سعيد ص٧٩٢، الموسوعة العربية الميسرة، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، دار نهضة لبنان للطبع والنشر، بيروت– لبنان: ١٧٦٥/٢.

(٣٢) ينظر: صناعة العطور وكشف إسرارها لمحمود مكي، دار الرضوان للطباعة والنشر والتوزيع، حلب سوريا، ٢٠٠٠٧م، ص٣٣.

(٣٣) ينظر: الموسوعة الثقافية ص٨٢٧.

(٣٤) ينظر: الموسوعة الثقافية ص٦٦٨.

(٣٥) ينظر: المبسوط لمحمد بن ابي سهيل السرخسي، دار المعرفة، بيروت: ١٤٤/٦، المغني: لعبدالله بن قدامه المقدسي، دار الفكر ، بيروت، ٤٦/١–٤٧، نيل الأوطار: ١٩٢/٦ وما بعدها.

(٣٦) وبيص: بريق ولمعان، ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري لاحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت: ٢٠٣/١.

(٣٧) صحيح البخاري لمحمد بن إسماعيل البخاري، دار ابن كثير، اليمامة: باب الطيب في الرأس واللحية رقم الحديث (٥٤٦٨).

(٣٨) ينظر: فتح الباري: ٣٧١/١.

(٣٩) سنن النسائي الكبرى لاحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: عبد الغفار البنداري وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت: ٦١/٧، المستدرك على الصحيحين لمحمد بن عبدالله الحاكم: تحقيق: مصطفى عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٧٤/٢ وقال: حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه.

(٤٠) ينظر: حاشية السندي لنور الدين بن عبد الهادي السندي، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة: ٦١/٧.

(٤١) نضمد: بفتح الضاد المعجمة وتشديد الميم المكسورة نلطخ. عون المعبود في شرح سنن أبي داود لشمس الحق العظيم ابادي، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٩٣/٥.

(٤٢) سنن أبي داود: لسليمان بن الاشعث، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر: ٥٦٨/١ والحديث صحيح ينظر: نصب الراية، في تخريج أحاديث الهداية مع حاشية بغية الالمعي في تخريج الزيلعي لجمال الدين عبدالله بن يوسف بن محمد الزيلعي، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت– لبنان، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة– السعودية، ط١، تحقيق: محمد عبدالله: ١٩/٣.

(٤٣) ينظر: اللباس والزينة في الإسلام الدكتور عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت– لبنان، ط١، ١٤٢٥/٢٠٠٤م، ص ١٠٩.

(٤٤) الاثمد: حجر معروف اسود يضرب إلى الحمرة يكون في بلاد الحجاز وأجوده في اصبهان. ينظر: تحفة الاحوذي: ٣٦٥/٥.

(٤٥) سنن الترمذي: ٣٣٤/٤، وقال حديث حسن غريب.

(٤٦) ينظر: المغني: ١٠٦/١، تحفة الأحوذي: ٣٦٥/٣ وما بعدها.

(٤٧) الثغامة: هو نبت أبيض الثمر والزهر يشبه بياض الثوب به، ينظر: لسان العرب: ٧٨/١٢.

(٤٨) صحيح مسلم، باب استحباب خضاب الشيب بصفرة أو حمرة وتحريمه بالسواد، رقم الحديث (٣٩٢٥).

(٤٩) صحيح مسلم، باب في مخالف اليهود في الصبغ، رقم الحديث (٣٩٢٦).

(٥٠) صحيح مسلم بشرح النووي: ٨٠/١٤.

(٥١) ينظر: المبسوط: ١٤٤/٦، الإنصاف: لعلاء الدين أبو الحسن المداوي، دار احياء التراث العربي، بيروت– لبنان: ٩٩/١، شرح النووي علي مسلم: ١٠٤/١٤، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج لمحمد بن احمد الخطيب الشربيني، دار الفكر، بيروت: ٨٧/١، الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية– الكويت، دار السلاسل، الكويت: ٢٨١/٢.

(٥٢) ينظر: الموسوعة الثقافية بإشراف د.حسين سعين، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر: ٧٩٢.

[٥٣] المصدر السابق.

[٥٤] ينظر: الكيمياء للصف الثالث المتوسط، لمجموعة من الأستاذة جمهورية العراق، وزارة التربية، ط١٣، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م: ١٠٢.

[٥٥] ينظر: الكيمياء الصناعية للأستاذ الدكتور جواد كاظم الخفاجي، ١٩٨٨م: ٤٧١ وما بعدها.

[٥٦] ينظر: الكيمياء للثالث المتوسط: ١٠٣.

[٥٧] سورة يوسف: آية ٣٦

[٥٨] ينظر: لسان العرب مادة خمر.

[٥٩] ينظر: المغني: ٣٢١/١٠، فتح الباري: ٤٨/١٠، نيل الاوطار: ٣١٦/٧، الموسوعة الفقهية الكويتية : ١٢/٥.

[٦٠] ينظر: بدائع الصنائع: ١١٢/٥، فتح الباري: ٤٩/١٠،

[٦١] ينظر: المصادر السابقة.

[٦٢] سورة المائدة: ٩٠- ٩١.

[٦٣] ينظر: بدائع الصنائع: ٥/ ١١٣.

[٦٤] صحيح مسلم: باب بيان ان كل مسكر خمر وان كل خمر حرام، رقم الحديث (٣٧٣٣).

[٦٥] المجتبى من السنن لأحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة مكتب المطبوعات الإسلامية- حلب: ٨/ ٣٢١.

[٦٦] ينظر: المغني: ١٠/ ٣٢١.

[٦٧] ينظر: بدائع الصنائع: ١٨٨/٥، المغني: ١٠/ ٣٢١.

[٦٨] ينظر: بدائع الصنائع: ١٨٩/٥، المجموع: ٥٢٠/٢، التمهيد: ٢٤٥/١، تفسير القرطبي: ٢٨٨/٦، المغني: ١٤٤/٩.

[٦٩] سورة المائدة: الآية٩٠.

[٧٠] ينظر: تفسير القرطبي: ٦/ ٢٦٦.

[٧١] الراوية هو البعير أو البغل أو الحمار الذي يستقى عليه والعامة تسمى المزادة راوية وذلك جائز على الاستعارة. ينظر: مختار الصحاح: ١١١/١.

(٧٢) المزادة: هي الراوية التي يحمل فيها الماء وهي تكون من جلدين وتوسع بجلد ثالث، ومنه سميت مزادة وذلك للزيادة فيها والجمع مزاد. ينظر: لسان العرب: مادة زيد.

(٧٣) صحيح مسلم، باب تحريم بيع الخمر، رقم الحديث (٢٩٥٧).

(٧٤) ينظر: تفسير القرطبي: ٦/ ٢٦٦.

(٧٥) ينظر: المصدر السابق.

(٧٦) الغزالي: هو الشيخ الامام زين الدين أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الشافعي الغزالي صاحب التصانيف والذكاء المفرط له العديد من المؤلفات منها كتاب الأحياء وكتاب القسطاس ومحك النظر وغيرها توفي سنة ٥٠٥هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء: ٣٢٣/١٩.

(٧٧) ينظر: مغني المحتاج: ١/ ٧٧.

(٧٨) ينظر: المجموع: ٥٢٠/٢.

(٧٩) ينظر: المصدر السابق.

(٨٠) سورة الإنسان: الآية ٢١.

(٨١) سورة الصافات: الآية ٤٧.

(٨٢) ينظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن لمحمد الأمين الشنقيطي، دار الفكر، بيروت: ١/ ٤٢٦.

(٨٣) هو الأمام ربيعة بن ابي عبد الرحمن فروخ وهو مولى تيم بن مرة ويعرف بربيعة الرأي ادرك من الصحابة انس بن مالك والسائب بن يزيد وعامة التابعين اخذ عنه مالك فان واسع العلم مفتي المدينة المنورة توفي سنة (١٣٦هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء: ٩٠/٦.

(٨٤) الليث بن سعد امام أهل مصر في الفقه والحديث قال عنه الشافعي أنه كان افقه من مالك الا ان أصحابه لم يقوموا به كان من الكرماء والاجواد توفي سنة (١٧٥هـ)، ينظر: طبقات الحنفية لعبد القادر بن ابي الوفاء القرشي المتوفي (سنة ٧٧٥هـ)، دار مير محمد كتب خانة، كراتشي: ٤١٦/١.

[٨٥] داود: هو أبو سليمان داود بن علي الظاهري مؤسس المذهب الظاهري وشيخ أهل الظاهر كان من حفاظ الحديث، فقيهاً مجتهداً صاحب مذهب مستقل بعد ان كان شافعياً توفي سنة ٣٧٠هـ، ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته أ.د هبة الزحيلي، دار الفكر، سورية، ط٤: ٣٨/١.

[٨٦] المزني: إسماعيل بن يحيى أبو ابراهيم الفقيه المصري صاحب الشافعي كان زاهداً عالماً مجتهداً مناظراً صنفت كتباً كثيرة منها الجامع الكبير والجامع الصغير ومختصر المختصر قال عنه الشافعي المزني ناصر مذهبي توفي (سنة ٢٦٤هـ). ينظر: شذرات الذهب في اخبار من ذهب لعبد الحي بن أحمد العكري الحنبلي دار ابن كثير، دمشق، تحقيق: عبد القادر الارنؤوط، محمود الارناؤوط: ١٤٨/٢.

[٨٧] ينظر: المجموع: ٥٢٠/٢، القرطبي: ٢٨٨/٦.

[٨٨] ينظر: المجموع: ٥٢٠/٢، سبل السلام: ١/ ٨.

[٨٩] ينظر: المجموع: ٥٢٠/٢.

[٩٠] ينظر: لسان العرب، مادة رجس.

[٩١] سورة الأنعام: الآية ١٤٥.

[٩٢] سورة الحج: الآية ٣٠.

[٩٣] ينظر: الأشربة وأحكامها في الشريعة الإسلامية للدكتور ماجد أبو رخية، مكتبة الأقصى: ص٨٥.

[٩٤] ينظر: تفسير القرطبي: ٢٨٨/٦.

[٩٥] ينظر: أضواء البيان: ٤٢٨/١.

[٩٦] المصدر السابق: ٤٢٧/١.

[٩٧] المصدر السابق: ١/ ٤٢٧، ٤٢٨.

[٩٨] ينظر: بدائع الصنائع: ٥/ ١١٦.

[٩٩] ينظر: المجموع: ٥٢٠/٢.

[١٠٠] ينظر: تفسير القرطبي ٢٨٨/٦، تفسير التحرير والتنوير لمحمد الطاهر بن عاشور، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت– لبنان: ١٩٩/٥.

[١٠١] ينظر: تفسير الطبري: ٥٦٥/١٠.

[١٠٢] ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته: ١٨٠/٤.

[١٠٣] ينظر: المجموع: ٥٣٢/٢.

[١٠٤] ينظر: مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر لعبد الرحمن بن سليمان المعروف ب شيخي زادة، تحقيق: خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان: ٢٥١/٤، المحلى :١٢٤/١، الذخيرة لشهاب الدين احمد القرافي تحقيق: محمد حجي دار الغرب بيروت:١١٩/٤، المجموع: ٥٣٣/٢، المغني: ٣٣٨/١٠/١.

[١٠٥] سنن الترمذي:٢٦/٧، وقال حديث صحيح.

[١٠٦] ينظر: مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر: ٢٥١/٤.

[١٠٧] ينظر: المجموع: ٥٣٢/٢، المغني: ٣٣٨/١٠/١٠، الذخيرة: ١١٩/٤.

[١٠٨] سنن الترمذي: ٥٦/٥، وقال حديث حسن صحيح.

[١٠٩] سنن الترمذي: ١٠٧/٥، وقال حديث حسن.

[١١٠] سنن ابي داود: ٣٥١/٢، والحديث صحيح ينظر: البدر المنير في تخريج الأحاديث الواقعة في الشرح الكبير لسراج الدين عمر بن علي الشافعي المصري المعروف بابن الملقن، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وعبدالله بن سليمان وياسر بن الكمال، دار الهجرة للتوزيع والنشر، الرياض- السعودية: ٦٣٠/٦.

[١١١] ينظر: المغني: ٣٣٨/١٠.

[١١٢] ينظر: المغني: ٣٣٨/١٠.

[١١٣] المصدر السابق.

[١١٤] ينظر: نصب الراية: ٣١١/٤.

[١١٥] ينظر: شرح مشكل الآثار لاحمد بن محمد سلامة الطحاوي، تحقيق: شعيب الارناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان: ٣٨٩/٨ وما بعدها.

[١١٦] الذخيرة لشهاب الدين احمد القرافي، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب، بيروت: ١٨٨/١.

[١١٧] ينظر: المحلى: ١٣٨/١.

(١١٨) ينظر: كتب ورسائل وفتاوي ابن تيمية لـ احمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: عبد الرحمن العاصمي النجدي، مكتب ابن تيمية: ٤٨١/٢١.

(١١٩) الزهم والزهومة: هي ريح لحم سمين منتن ولحم، قال الجوهري: الزهومة بالضم الريح المنتة. ينظر: لسان العرب، مادة زهم.

(١٢٠) عمدة القارئ: ١١/ ٢٢١.

المصادر والمراجع

بعد القرآن الكريم:

١. الأشربة وأحكامها في الشريعة الإسلامية للدكتور ماجد أبو رخيتة، مكتبة الأقصى.

٢. البدر المنير في تخريج الأحاديث الواقعة في الشرح الكبير لسراج الدين عمر بن علي الشافعي المصري المعروف بابن الملقن، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وعبدالله بن سليمان وياسر بن الكمال، دار الهجرة للتوزيع والنشر، الرياض- السعودية.

٣. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن لمحمد الأمين الشنقيطي، دار الفكر، بيروت.

٤. الانصاف لعلاء الدين أبو الحسن المرداوي، دار احياء التراث العربي، بيروت- لبنان.

٥. بداية المجتهد ونهاية المقتصد لمحمد بن رشد القرطبي (الحفيد) أبو الوليد، دار الفكر، بيروت.

٦. تفسير التحرير والتنوير لمحمد الطاهر بن عاشور، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت- لبنان.

٧. تفسير الطبري لمحمد بن جرير الطبري، دار الفكر، بيروت.

٨. تفسير القرطبي لمحمد بن أحمد القرطبي، (ت٦٧١)، دار الشعب، القاهرة، ط٢، تحقيق: احمد عبد العليم.

٩. تفسير فتح القدير لمحمد بن علي الشوكاني، دار الفكر، بيروت.

١٠. حاشية السندي لنور الدين بن عبد الهادي السندي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب.

١١.الذخيرة لشهاب الدين احمد القرافي تحقيق: محمد حجي، دار الغرب، بيروت.
١٢.سنن أبي داود لسليمان بن الاشعث، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر.
١٣.سنن النسائي الكبرى لأحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: عبد الغفار البنداري وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، المستدرك على الصحيحين لمحمد بن عبدالله الحاكم: تحقيق: مصطفى عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٤.شذرات الذهب في أخبار من ذهب لعبد الحي بن أحمد العكري الحنبلي دار ابن كثير، دمشق، تحقيق: عبد القادر الارنؤوط، محمود الارناؤوط.
١٥.شرح مشكل الآثار لاحمد بن محمد سلامة الطحاوي، تحقيق: شعيب الارناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت– لبنان: ٣٨٩/٨ وما بعدها.
١٦.صحيح ابن حبان لمحمد بن حبان البستي، مؤسسة الرسالة، بيروت، تحقيق: شعيب الارناؤوط.
١٧.صحيح ابن خزيمة: لمحمد بن اسحاق بن خزيمة النيسابوري بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري، تحقيق: محمد الاعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت.
١٨.صحيح البخاري لمحمد بن إسماعيل البخاري، دار ابن كثير، اليمامة.
١٩.صحيح مسلم للإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
٢٠.صناعة العطور وكشف إسرارها لمحمود مكي، دار الرضوان للطباعة والنشر والتوزيع، حلب– سوريا، ٢٠٠٧م.
٢١.طبقات الحنفية لعبد القادر بن أبي الوفاء القرشي المتوفى (سنة ٧٧٥هـ)، دار مير محمد كتب خانة، كراتشي.
٢٢.عون المعبود في شرح سنن أبي داود لشمس الحق العظيم ابادي، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٣.فتح الباري شرح صحيح البخاري لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت.

٢٤. الفقه الإسلامي وأدلته أ.د.هبة الزحيلي، دار الفكر، سورية، ط٤.

٢٥. كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية لأحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: عبد الرحمن العاصمي النجدي، مكتب ابن تيمية.

٢٦. الكيمياء الصناعية للأستاذ الدكتور جواد كاظم الخفاجي، ١٩٨٨.

٢٧. الكيمياء للصف الثالث المتوسط، لمجموعة من الأستاذة جمهورية العراق، وزارة التربية، ط١٣، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

٢٨. اللباس والزينة في الإسلام الدكتور عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

٢٩. لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور، دار صادر، بيروت: مادة نجس.

٣٠. المبسوط: لمحمد بن ابي سهيل السرخسي، دار المعرفة، بيروت، المغني: لعبدالله بن قدامه المقدسي، دار الفكر ، بيروت، نيل الأوطار وما بعدها.

٣١. المجتبى من السنن لأحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب.

٣٢. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر لعبد الرحمن بن سليمان المعروف بـ شيخي زادة، تحقيق: خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان .

٣٣. مختار الصحاح لمحمد بن ابي بكر الرازي مكتبه لبنان ناشرون بيروت.

٣٤. مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج لمحمد بن احمد الخطيب الشربيني، دار الفكر، بيروت.

٣٥. المواصفة القياسية رقم (٩٣٩) لسنة ١٩٨٨ الجمهورية العراقية وزارة التخطيط- الجهاز المركزي للتقييس والسيطرة النوعية.

٣٦. الموسوعة الثقافية، بإشراف الدكتور حسين سعيد، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، الموسوعة العربية الميسرة، دار نهضة لبنان للطبع والنشر، بيروت- لبنان، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧.

٣٧. الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- الكويت، دار السلاسل، الكويت.

٣٨. الموقع الالكتروني *www.AKhawia.net.* .

٣٩. نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية مع حاشية بغية الالمعي في تخريج الزيلعي لجمال الدين عبدالله بن يوسف بن محمد الزيلعي، تحقيق: محمد عبدالله، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة- السعودية، ط١،.

٤٠. نيل الاوطار لمحمد بن علي الشوكاني، دار الجيل، بيروت.

٤١. الهداية شرح البداية لعلي المرغيناني، المكتبة الإسلامية، بيروت، المجموع: لمحيي الدين بن شرف النووي، دار الفكر، بيروت: تحقيق: محمود مطرحي، الروض المربع لمنصور البهوتي، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.

أثر الزمن على الأحكام المتعلقة بالديون في الفقه الإسلامي

د. محمد خليل خير الله

كلية أصول الدين

مقدمة البحث

الحمد لله الأزلي الوجود, والصلاة والسلام على حضرة درة صدفة الوجود, سيدنا محمد الذي بأكمل النعوت محمود, وعلى اله وأصحابه كواكب أمن الوجود والمهتدين بهديه وهديهم الى يوم الشهود, أما بعد:

فإن من أهم ما يحتاج إليه الإنسان في حياته اليومية تبادل المنافع مع غيره، وقد يترتب على هذا التبادل ترتب ديون في الذمة، وهذا واقع في حياة الناس من قديم الزمان لكنه في وقتنا الحاضر أصبح أكثر وقوعاً وبروزاً، فكثير من الناس اليوم لا يخلو من أن يكون دائناً أو مديناً، بل وجد في وقتنا الحاضر مؤسسات قائمة أصلاً على التعامل بالديون، وكثير من البنوك والمؤسسات المالية والشركات لا يخلو كثير من تعاملاتها من ديون... وهذا التوسع في التعامل بالديون أفرز مسائل جديدة هي بحاجة إلى بيان وإيضاح للحكم الشرعي فيها من قبل فقهاء الشريعة، وقد أحببت أن أسهم بالكتابة في جانب من الجوانب المتعلقة بالديون وهو أثر الزمن على الأحكام المتعلقة بالديون في الفقه الإسلامي... ويمكن أن أوجز أسباب اختيار هذا الموضوع في الآتي:

أهمية الموضوع وارتباطه بواقع الناس المعاصر، خاصة مع ما يرى من توسع في الاستدانة وما يترتب على ذلك من أحكام، وقد يؤدي الإخلال بها إلى الوقوع في ربا الديون الذي كان شائعاً في الجاهلية، وعادت إليه كثير من البنوك والمؤسسات المالية بصور شتى وأساليب متنوعة.

دقة مسائل هذا الموضوع، ولذا فهي تحتاج إلى فهم عميق لمقاصد الشريعة عموماً ومقاصدها في مسائل الربا وأبوابه على وجه الخصوص، فأحببت إبراز هذه المسائل الدقيقة وتجلية الفروق بين المختلف منها وإيضاح الممنوع والمباح منها ظهور مسائل جديدة مرتبطة بالزمن في الديون لم تكن بارزة من قبل، كمسألة التعويض عن ضرر المماطلة التي تمارسها بعض البنوك والمؤسسات المالية الإسلامية على نطاق واسع... وهي من المسائل الكبيرة التي اختلفت فيها أنظار العلماء المعاصرين بين التأييد والمنع.

اتجاه كثير من البنوك والشركات في الوقت الحاضر إلى تزكية تعاملاتها بلزوم أحكام الشريعة والبعد عن التعاملات المحرمة وحيث أن كثيراً من تعاملات تلك البنوك

والشركات مرتبط بالديون، أحببت أن أبرز في هذا البحث جانباً مهماً من الديون وهو الزمن فيها، وما يرتبط به من مسائل وأحكام.

خطة البحث:

يشتمل هذا البحث على تمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة أما المقدمة فقد ذكرت فيها سبب اختياري للموضوع وأهميته.

وأما المباحث فهي على النحو التالي:

المبحث الأول: تعريف الزمن والدين.

المبحث الثاني: الزيادة المرتبطة بالزمن في الدين والفرق بينها وبين الزيادة في البيع المؤجل.

المبحث الثالث: التعويض عن ضرر المماطلة.

الخاتمة: وتتضمن أهم نتائج البحث.

وبعد: فموضوع هذا البحث كبير ومهم جداً، ولا أزعم أنني قد استقصيتُ جميع مواضيعه لكن حسبي أني أبرزت أهم مواضيعه، ولعل ما كتبت يكون نواة لبحوث ورسائل علمية خاصة أن بعض مباحثه تصلح لأن تكون وحدها عنواناً لرسالة علمية... وأسأل الله تعالى أن يبارك في الجهود ويسدد الخطى ويرزقنا التوفيق والسداد، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه.

المبحث الأول
تعريف الزمن والدين

تعريف الزمن:

الزمن والزمان: اسم لقليل الوقت وكثيره، ويجمع على: أزمُن وأزمان وأزمنة[١] قال ابن الأثير[٢]- رحمه الله-: «الزمان يقع على جميع الدهر وبعضه» وفي الحديث الصحيح يقول النبي:ﷺ «**إذا اقترب الزمان لم تكد رؤيا المؤمن تكذب**»[٣][٤].

تعريف الدين:

الدين في اللغة: قال الفيومي[٥]: «الدين لغة هو: القرض وثمن المبيع». وقد اعترض على هذا التعريف بأنه غير جامع لأن القرض من أسباب الدين، وثمن المبيع صورة من صور الديون[٦] ولهذا فإن صاحب القاموس وكثير من أهل اللغة ذهبوا إلى أن الديّن في اللغة يطلق على: كل ما ليس حاضراً[٧].

وهو بهذا الإطلاق أعم من المعنى الشرعي للدين كما سيظهر ذلك من المقارنة بين المعنيين اللغوي والشرعي ويجمع الدّين على ديون وأدْيُن تقول: دِنتُ الرجل وأدنته إذا أعطيته الدين إلى أجل.

والدائن يطلق على آخذ الدين وعلى المعطى له، والأكثر استعماله في الثاني، والمدين والمدان و المديون: مَنْ هو كثير الدين، والمديون لغة بني تميم والحجازيون لا يقولون: مديوناً وإنما يقولون مديناً[٨].

الدين شرعاً: يطلق الدين على معنيين: معنى عام ومعنى خاص.

١- المعنى العام للدين:

يطلق الدين على كلّ ما ثبت في الذمة من حقوق الله تعالى أو حقوق الآدميين.

وبهذا المعنى يمكن تقسيم الدين على قسمين: دين الله ودين الآدمي[٩]، ومن أمثلة دين الله: الحج والكفارة والنذر والزكاة، ومن ذلك ما جاء في الصحيحين[١٠] عن ابن عباس- رضي الله عنهما- قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله إنّ أمي ماتت وعليها صوم شهر أ فأقضيه عنها؟ قال: «**نعم فدين الله أحق أن يقضى**».

ومن أمثلة دين الآدمي ما جاء في الصحيحين[١١] عن جابر بن عبد الله- رضي الله عنهما- أن النبي ﷺ أُتي بميت ليصلي عليه فقال **أعليه دين؟** قالوا: نعم ديناران فقال: «**صلوا على صاحبكم**» فقال أبو قتادة الأنصاري: هما عليّ يا رسول الله فصلى عليه رسول الله.

٢- المعنى الخاص للدين

يطلق الدين بالمعنى الخاص على كلّ مالٍ حكمي يثبت في الذمة بعقد استقراض أو استهلاك أو غيرهما[١٢].

والدين بهذا المعنى أخص من المعنى الأول، إذ هو خاص بالمال الذي يثبت في الذمة من حقوق الآدميين. وهذا المعنى للدين هو المراد في هذا البحث.

وبهذا يتبين أن الدين أعم من القرض، ذلك أن حقيقة القرض هي:«دفع مال إرفاقاً لمن ينتفع به ويردُّ بدله»(١٣) وهو بهذا يعد ديناً، فكلّ قرض يعد ديناً، ولكن ليس كلّ دين يعد قرضاً فقد يثبت الدين في الذمة بسبب ثمن مبيع أو بسبب استهلاك مال غيره بالتعدي ونحو ذلك.

وبهذا يمكن القول بأن بين الدين والقرض عموم وخصوص وجهي، فكل قرض دين وليس كلّ دين قرضاً. وبعد هذا التمهيد بين يدي البحث في بيان المراد بالزمن وبالدين ننتقل لبحث أثر الزمن على الأحكام المتعلقة بالديون من جهة حكم زيادة الدين بسبب زيادة الزمن، وحكم الزيادة في الدين تعويضاً عن ضرر المماطلة في أدائه وحكم اشتراط حلول بقية الأقساط عن التأخر في أدائها.

المبحث الثاني
الزيادة المرتبطة بالزمن في الدين والفرق بينها وبين الزيادة في البيع المؤجل

المراد بالزيادة المرتبطة بالزمن في الدين هو أنّ الدين إذا حلّ موعد وفائه يزيد الدائن في مقدار الدين نظير زيادة الأجل، وهذا هو ربا الجاهلية المجمع على تحريمه، وفيه نزل قول الله عز وجل: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَـٰفٗا مُّضَـٰعَفَةٗۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴿١٣٠﴾ ﴾(١٤).

قال ابن الجوزي رحمه الله: «قال أهل التفسير: هذه الآية نزلت في ربا الجاهلية. قال سعيد بن جبير: كان الرجل يكون له على الرجل المال فإذا حلَّ الأجل يقول: أخِّر عني وأزيدك على مالك فتلك الأضعاف المضاعفة»(١٥).

وقال زيد بن أسلم- رحمه الله-: كان ربا الجاهلية أن يكون للرجل على الرجل الحق إلى أجل، فإذا حلَّ الحق قال لغريمه: أتقضي أم تربي؟ فإن قضاه أخذه وإلا زاده في حقه وأخَّر عنه الأجل(١٦).

وهذا النوع من الربا مجمع على تحريمه بل إنه معلوم من دين الإسلام بالضرورة. قال الإمام ابن القيم- رحمه الله-: «هذا الربا مجمع على تحريمه وبطلانه، وتحريمه معلوم من دين الإسلام كما يعلم تحريم الزنى والسرقة»(١٧)(١٨).

وتختلف هذه الزيادة المرتبطة بالدين والمجمع على تحريمها كما سبق عن الزيادة في الثمن في البيع المؤجل على الثمن الحال، وصورة الزيادة في الثمن في البيع المؤجل: أن يبيع ما قيمته خمسين حالّة بستين مؤجلة إلى سنة، وغالب من يتعامل ببيع الأجل أنه يزيد في ثمن السلعة المؤجل عن ثمنها لو باعها حالاً. والقول بجواز زيادة الثمن المؤجل في البيوع عن الثمن الحال هو قول جماهير أهل العلم من السلف والخلف(١٩) وقد حكي الإجماع عليه(٢٠) وبه صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي(٢١) وفتوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية(٢٢).

ومما يدل على ذلك عموم قوله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ وَلۡيَكۡتُب بَّيۡنَكُمۡ كَاتِبُۢ بِٱلۡعَدۡلِۚ وَلَا يَأۡبَ كَاتِبٌ أَن يَكۡتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُۚ فَلۡيَكۡتُبۡ وَلۡيُمۡلِلِ ٱلَّذِي عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ وَلۡيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبۡخَسۡ مِنۡهُ شَيۡـٔٗاۚ فَإِن كَانَ ٱلَّذِي عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ سَفِيهًا أَوۡ ضَعِيفًا أَوۡ لَا يَسۡتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلۡيُمۡلِلۡ وَلِيُّهُۥ بِٱلۡعَدۡلِۚ وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ فَإِن لَّمۡ يَكُونَا رَجُلَيۡنِ فَرَجُلٞ وَٱمۡرَأَتَانِ مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحۡدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحۡدَىٰهُمَا ٱلۡأُخۡرَىٰۚ وَلَا يَأۡبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْۚ وَلَا تَسۡـَٔمُوٓاْ أَن تَكۡتُبُوهُ صَغِيرًا أَوۡ كَبِيرًا إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦۚ ذَٰلِكُمۡ أَقۡسَطُ عِندَ ٱللَّهِ وَأَقۡوَمُ لِلشَّهَٰدَةِ وَأَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَرۡتَابُوٓاْ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةٗ تُدِيرُونَهَا بَيۡنَكُمۡ فَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَلَّا تَكۡتُبُوهَاۗ وَأَشۡهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعۡتُمۡۚ وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٞ وَلَا شَهِيدٞ﴾(٢٣) ولم تشترط الآية أن تكون المداينة بسعر الوقت الحاضر.

ويدل لذلك من السنة ما جاء في الصحيحين(٢٤) عن ابن عباس- رضي الله عنهما- قال قدم رسول ﷺ المدينة والناس يسلفون في الثمر السنة والسنتين والثلاث، فقال رسول الله ﷺ «من أسلف في شيء فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم» ولم يشترط النبي ﷺ أن يكون ذلك بسعر الوقت الحاضر.

ويدل لذلك أيضاً: حديث عبد الله بن عمرو بن العاص- رضي الله عنهما- أن النبي ﷺ أمره أن يجهز جيشا فنفد الإبل، فأمره أن يشتري البعير بالبعيرين والبعيرين بالثلاثة

إلى إبل الصدقة[٢٥] وهذا الحديث ظاهر الدلالة في جواز زيادة الثمن المؤجل عن الثمن الحال لأن الثمن الحال للبعير هو بعير واحد فلما أجل الثمن صار قيمة البعير بعيرين.

ويدل لذلك أيضاً ما جاء في صحيح البخاري[٢٦] عن عائشة- رضي الله عنها-أن النبي ﷺ اشترى طعاماً من يهودي إلى أجل ورهنه درعاً من حديد، والظاهر أن النبي ﷺ اشترى هذا الطعام بأكثر من ثمنه حالاً، إذ يبعد أن يبيع هذا اليهودي النبي ﷺ طعاماً بثمن مؤجل بقيمته حالاً.

ولأن حاجة الناس داعية إلى هذا النوع من البيوع كحاجتهم للسلم أو أشد، وأمور التجارة والبيع والشراء لا تستقيم إلا على ذلك، فإنه ليس كل من احتاج إلى شراء سلعة ملك ثمنها في الحال، والبائع لا يرضى بأن يبيع إلى أجل بمثل ثمن النقد، كما لا يرضى بتأخير قبض الثمن دون مقابل، ففي القول بجواز زيادة الثمن مصلحة للطرفين، ففيه مصلحة للمشتري حيث ينتفع بسد حاجته مع الإمهال والتيسير، وفيه مصلحة للبائع حيث ينتفع بتسويق سلعته مع الربح، ولو منعت الزيادة في الثمن المؤجل لكان في ذلك ضرر عظيم بالمجتمع. والشريعة الإسلامية قد جاءت برفع الضرر عن المكلفين[٢٧].

وبهذا يتبين أن الزيادة في الثمن في البيع المؤجل تختلف اختلافاً كبيراً عن الزيادة في الدين نظير الأجل، ويمكن تلخيص أهم الفروق بينهما فيما يأتي:

الزيادة في الدين هي زيادة مقابل تأجيل دين ثابت في الذمة، بينما الثمن المؤجل الذي قد زيد فيه مقابل التأجيل لم يكن ديناً ثابتاً في الذمة زيد فيه مقابل التأجيل، وإنما هو ثمن مبيع ثبت في ذمة المشتري مؤجلاً ابتداءً، كما أن المبيع والثمن غير متفقين في الجنس ولا في العلة، وبه يتضح التباين بين هذه الزيادة وبين الزيادة في الدين مقابل الزيادة في الأجل.

إن الزيادة في الدين زيادة مقابل تأجيله قد جاءت مستقلة، بينما الزيادة في الثمن المؤجل قد جاءت تبعاً لبيع السلعة، فالعقد في حقيقة الأمر إنما هو على مبيع بثمن يلحظ الزمن في تحديده، وهذا يعني أن الزمن في البيع تابع للمبيع، فيؤثر وجوده في العوامل المحددة للثمن دون أن يستقل هو بعوض.

إن الثمن في البيع المؤجل ثمن واحد لا يزاد فيه لو تأخر المشتري في أدائه، أما الزيادة في الدين فإنها أصلاً مقابل الأجل، وتزداد كلما زاد الأجل أو تأخر أداء الدين.

إن الثمن في البيع المؤجل قد جاء كله بزيادته في مقابل السلعة التي كان من الممكن أن يكون ثمناً حالاً لها، أما الزيادة في الدين فإنها مقابل التأجيل خاصة، فلو أقرض مئة إلى سنة على أن يستوفيها مئة وعشرة فإن المئة جاءت مقابل المئة، والعشرة مقابل التأجيل وثمن له خاصة، إذ لا يمكن أخذ هذه العشرة الزائدة بغير التأجيل البتة.

إن البيع بثمن مؤجل لا يخرج عن أحكام البيع وقواعده، حيث يترتب عليه ما يترتب على البيع من أحكام من الخيار والرد بالعيب ومن احتمال الربح والخسارة، فهذه الزيادة هي من الربح المباح، والقاعدة في هذا أن «**الخراج بالضمان**»(٢٨).

أما الزيادة في الدين مقابل الزيادة في الأجل فلا يوجد فيها شيء من هذا، فلا يترتب عليها ضمان ولا خيار كما لا يوجد غرم يحل هذا الغنم(٢٩).

المبحث الثالث
التعويض عن ضرر المماطلة

المطل في اللغة: التسويف والمدافعة بالعدة في قضاء الدين، يقال مطله بدينه إذا سوَّفَه بوعد الوفاء مرة بعد أخرى، والمطل في الأصل: المد، تقول: مطلتُ الحديدة، إذا ضربتها ومددتها لتطول(٣٠).

قال ابن منظور: «والمطل في الحق والدين مأخوذ منه وهو تطويل العدة التي يضربها الغريم للطالب، يقال: مطله وماطله بحقه»(٣١).

والمطل في الاصطلاح: تأخير ما استحق أداؤه بغير عذر(٣٢) وبهذا يتبين أن المعنى الاصطلاحي قريب من المعنى اللغوي.

وقد عد جمهور العلماء المطل من كبائر الذنوب(٣٣). لأنه من ضروب أكل المال بالباطل فإن تأخير أداء الدين بعد حلول ميعاد استحقاقه من غير عذر أكل للمال بالباطل في المدة التي أخر الأداء فيها حيث يترتب على ذلك التأخير حرمان الدائن من الانتفاع بماله عند المدين المماطل استهلاكاً أو استثماراً. وقد توعد النبي ﷺ من أخذ أموال الناس ناوياً المماطلة وعدم الوفاء بأن يتلفه الله عز وجل فقال: «من أخذ أموال الناس يريد أداءها أدى الله عنه، ومن أخذها يريد إتلافها أتلفه الله»(٣٤). ووصف النبي ﷺ مطل الغني بأنه ظلم

وأن ذلك الظلم يحل عرضه وعقوبته فقال: «**مطل الغني ظلم وإذا أتبع أحدكم على ملىء فليتبع**»[٣٥]، وقال: «**ليُّ الواجد يحل عرضه وعقوبته**»[٣٦].

واللي- بالفتح-: المطل، والواجد: الغني، قال سفيان بن عيينة: «عرضه: يقول مطلتني، وعقوبته: الحبس»[٣٧] فالمدين المماطل مستحق للعقوبة بذَمِّه في عرضه، بأن يقول الدائن: إن فلاناً قد مطلني حقي، وللعقوبة بحبسه وقال أبو بكر الجصاص- رحمه الله- :«واتفق الجميع على أنه لا يستحق العقوبة بالضرب فوجب أن يكون حبساً، لاتفاق الجميع على أن ما عداه من العقوبات ساقط عنه في أحكام الدنيا»[٣٨].

ولكن هل يجوز أن تمتد عقوبة الغني المماطل لتشمل فرض غرامة مالية تعوض الدائن عما لحقه من ضرر أو فات عليه من نفع بسبب هذه المماطلة؟

اختلف العلماء في هذه المسألة، وقبل أن نذكر أقوالهم فيها يحسن تحرير محل الخلاف أولاً فنقول:

إذا اتفق الطرفان- الدائن والمدين- على دفع غرامة مالية معينة عند تأخر الدين عن أداء الدين في الموعد المتفق عليه فإن هذا محرم بالإجماع، وهو من ربا الجاهلية الذي نزل القرآن بتحريمه، لأنه زيادة في الدين بعد استقراره مقابل الإنظار، وهذه الصورة لا خلاف فيها حتى عند القائلين بجواز فرض غرامة على المماطل[٣٩].

إذا أثبت الدائن أنه قد تضرر تضرراً فعلياً من مماطلة المدين، كأن أدى هذا المطل إلى إخلال الدائن بالوفاء بما عليه من التزامات مؤجلة، ترتب عليها بيع ماله بثمن بخس لأجل الوفاء بتلك الالتزامات، وهذا الضرر واقع حقيقة وليس متوقعاً أو مفترضاً فالحكم على المدين المماطل حينئذ بالتعويض عن الضرر الناتج فعلياً من مطله وظلمه أمر لا يخرج عن أنظار المجتهدين[٤٠] قال شيخ الإسلام ابن تيمية- رحمه الله-: «إذا كان الذي عليه الحق قادراً على الوفاء، ومطله حتى أحوجه إلى الشكاية، فما غَرِمه بسبب ذلك فهو على الظالم المماطل إذا غرمه على الوجه المعتاد»[٤١].

إذا ماطل المدين في أداء دينه المستحق للدائن وحبس المال لديه بعد حلوله مما أدى إلى تفويت الفرصة على الدائن لاستثمار أمواله والاستفادة منها زمن التأخير، فهل يضمن المدين المماطل ما فات من منافع المال من ربح متوقع نتيجة لمطله؟ وهل يعد مطل الغني- بمجرده- إضراراً بالدائن دون الحاجة إلى إثبات وقوع ضرر فعلي، بحيث يستحق

الدائن تعويضاً مالياً عما فاته من ربح متوقع لهذا المال في زمن التأخير؟ هذا هو محل الخلاف بين العلماء المعاصرين(٤٢)، أما متقدمو الفقهاء فلا يُعلم أن أحداً ذكر خلافاً بينهم في هذه المسألة، بل المنقول عنهم هو عدم جواز ذلك كله(٤٣)، ويقال إن أول من أثار هذا الموضوع وطلب مناقشته بغية التوصل فيه للرأي الراجح هو الشيخ مصطفى بن أحمد الزرقا– رحمه الله تعالى(٤٤).

وفيما يأتي عرض لأقوال العلماء في المسألة وأدلتهم وبيان القول الراجح منها:

القول الأول:

جواز تعويض الدائن عما فاته من منافع ماله بسبب مطل الغني. ومن أبرز القائلين به: الشيخ مصطفى الزرقا(٤٥)ـ رحمه الله–، والشيخ عبد الله بن منيع(٤٦) والدكتور الصديق الضرير(٤٧)، وقد صدرت به فتاوى من بعض الهيئات الشرعية في بعض البنوك الإسلامية(٤٨).

القول الثاني:

أنه لا يجوز فرض تعويض مالي على المدين المماطل مقابل تأخير الدين. وهذا قول جماهير العلماء من السلف والخلف(٤٩) وبه صدر قرار المجمع الفقهي الإسلامي من رابطة العالم الإسلامي(٥٠)، وكذا مجمع الفقه الإسلامي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي(٥١).

أدلة القول الأول:

قول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ إِلَّا مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ غَيۡرَ مُحِلِّي ٱلصَّيۡدِ وَأَنتُمۡ حُرُمٌۗ إِنَّ ٱللَّهَ يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ ١ ﴾(٥٢)، وقوله تعالى: ﴿ ۞إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا ٥٨ ﴾(٥٣) قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ وَتُدۡلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلۡحُكَّامِ لِتَأۡكُلُواْ فَرِيقٗا مِّنۡ أَمۡوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلۡإِثۡمِ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ١٨٨ ﴾(٥٤).

ووجه الدلالة من هذه الآيات: أن الأمر بالوفاء بالعقود والحث على أداء الأمانات والنهي عن أكل أموال الناس بالباطل يدل على أن المتأخر عن وفاء ما وجب عليه من التزامات مقصرٌ وظالم بسبب حرمانه لصاحب الحق من الاستفادة من حقه بلا مسوغ، وهو

ضرر يجعل المتسبب فيه مسئولاً، كما أن تأخير أداء الواجب المستحق عن موعده بلا عذر شرعي هو أكل لمنفعة المال بلا إذن صاحبه مدة التأخير مما يوجب المسئولية على الآكل(٥٥).

وأجيب عن هذا الاستدلال: بأن هذه الآيات الكريمة تدل بعمومها على أن المماطل ظالم، ومقصر، ولكن ليس فيها دلالة على أن المماطل يعاقب بالتعويض المالي جزاء ظلمه.

وأما القول بأن تأخير أداء الواجب المستحق عن موعده بلا عذر أكل لمنفعة المال، وذلك موجب للتعويض المالي فغير مسلم، لأن منفعة الأموال المؤخرة لا تعد منفعة متحققة أكلها المدين، فالربح الذي يُدَّعى أنه قد فات بالتأخير غير مؤكد الحصول، فهو متوقع لا واقع، وقد يربح الدائن من الدين الذي يأخذه من المدين وقد يخسر وقد لا يستثمره أصلاً. ومبدأ الضمان في الشريعة قائم على أساس المماثلة بين الفئات وعوضه، ولا مماثلة بين المنفعة المتوقعة وبين مقدار التعويض الذي سيأخذه(٥٦).

قول النبي ﷺ «**مطل الغني ظلم**»، وقوله «**لي الواجد يحل عرضه وعقوبته**». فقد أفاد هذان الحديثان بأن مطل الغني ولي الواجد ظلم، والظلم يحل العقوبة كما صرح به الحديث الثاني ومن العقوبة التعويض المالي.

وأجيب عن هذا الاستدلال: بعدم التسليم بأن العقوبة المذكورة في الحديث تشمل التعويض المالي، لأن الفقهاء فسروا العقوبة بالحبس والتعزيز ولم يفسروها بالتعويض المالي، قال الإمام النووي- رحمه الله-: «قال العلماء: **(يحل عرضه)** بأن يقول: ظلمني ومطلني، و**(عقوبته)**: الحبس والتعزير»(٥٧). وقال الجصاص- رحمه الله-: «واتفق الجميع على أنه لا يستحق العقوبة بالضرب فوجب أن يكون حبساً لاتفاق الجميع على أن ما عداه من العقوبات ساقط عنه في أحكام الدنيا»(٥٨).

وقول الجصاص- رحمه الله- إنه لا يستحق العقوبة بالضرب أي ابتداء وإلا فإنه إذا أصر على مطله فيعاقب بالضرب حتى يؤدي الواجب الذي عليه، قول النبي ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار**»(٥٩) ووجه الدلالة: أن ما دل عليه الحديث وجوب رفع الضرر وإزالته ولا يمكن إزالة الضرر عن الدائن إلا بتعويضه مالياً عما لحقه من ضرر المطل، أما معاقبة

المماطل بغير التعويض- كالحبس مثلاً- فلا يفيد الدائن المتضرر شيئاً[٦٠]. وأجيب عن هذا الاستدلال: من وجهين:

الوجه الأول:

أنه ليس كل ضرر يوجب الضمان، وإنما الذي يوجب الضمان: الضرر المادي من الأذى في الجسم أو الإتلاف في المال. أما الضرر المعنوي من إصابة الإنسان في شرفه أو عرضه، وامتناع المدين عن الوفاء بالدين في الوقت المحدد فلا يوجب تعويضاً مالياً. قال الشيخ على الخفيف: «أما هذان النوعان- يقصد بهما: الضرر الذي يصيب الإنسان في شرفه وعرضه، وامتناع المدين عن الوفاء بالالتزام- فليس فيهما تعويض مالي على ما تقضي به قواعد الفقه الإسلامي، وذلك محل اتفاق بين المذاهب، وأساس ذلك أن التعويض بالمال يقوم على (الجبر بالتعويض) وذلك بإحلال مال محل مال مفقود مكافئ لرد الحال إلى ما كانت عليه، إزالة للضرر وجبراً للنقص، وذلك لا يتحقق إلا بإحلال مال محل مال مكافئ له، ليقوم مقامه ويسد مسده، وكأنه لم يضع على صاحب المال الفاقد شيئاً، وليس ذلك بمتحقق فيهما- أي في النوعين السابقين- ومن أجل ذلك لم يجز أن يعطى المال فيهما تعويضاً، لأنه إذا أعطي كان أخذ مال في مقابلة مال، وكان هذا من أكل أموال الناس بالباطل، وذلك محظور»[٦١].

الوجه الثاني:

أن العقوبات الشرعية ليس من شأنها الجبر، ووظيفتها تكاد تنحصر في الزجر، فقطع السارق لا يزيل الضرر عن المسروق، وقتل القاتل لا يزيل الضرر عن المقتول، وإقامة حد الحرابة على المحارب لا يزيل الضرر عن المتضررين منه، فشأن العقوبة في الشرع الزجر والردع وليس التعويض والجبر، ومن هنا فلا يسوغ القول بأن معاقبة المماطل بغير التعويض الدائن لا يفيد المتضرر شيئاً[٦٢].قياس المدين المماطل على الغاصب، فكما أن الغاصب يضمن عين المال المغصوب وكذا منافعه المتقومة، فكذلك المدين المماطل يضمن المال الثابت في ذمته ديناً ومنافعه المحجوبة عن الدائن خلال مدة التأخير[٦٣].

وأجيب عن ذلك بأن هذا القياس قياس مع الفارق لأن القائلين بضمان منافع العين المغصوبة على الغاصب- كما هو مذهب فقهاء الشافعية وفقهاء الحنابلة- يشترطون أن تكون المنفعة مما يصح أخذ العوض عنها، وذلك بأن يكون المغصوب من الأعيان التي

يصح أن يرد عليها عقد الإجارة. قال الماوردي- رحمه الله-: «فصل: إذا تقرر أنَّ منافع المغصوب مضمونة فضمانها بشرطين:

أحدهما: أن تكون المنفعة مما يعاوض عليها بالإجارة، وما لا تصح إجارته كالنخل والشجر والدراهم والدنانير لا يلزم في الغصب أجرة.

الثاني: أن يستديم مدة الغصب زماناً يكون لمثله أجرة، فإن قصر زمانه عن أن يكون لمثله أجرة لم يلزمه بالغصب أجرة»(٦٤). وقال الإمام النووي- رحمه الله-: «كل عين لها منفعة تستأجر لها يضمن- الغاصب- منفعتها إذا بقيت في يده مدة لها أجرة»(٦٥).

وقال شمس الدين بن قدامة المقدسي رحمه الله: «فإن كان للمغصوب أجرة فعلى الغاصب أجرة مثله مدة مقامه في يده سواء استوفى المنافع أو تركها تذهب. هذا المعروف في المذهب. نص عليه الإمام أحمد في رواية الأثرم، وبه قال الإمام الشافعي، وقال الإمام أبو حنيفة: لا يضمن المنافع وهو الذي نصره أصحاب مالك...» إلى أن قال «والخلاف فيما له منافع تستباح بعقد الإجارة كالعقار والثياب والدواب ونحوها، فأما الغنم والشجر والطير ونحوها فلا شيء فيها لأنه لا منافع لها يستحق بها عوض»(٦٦).

وبهذا يتبين أن المغصوب إذا كان نقوداً فلا يضمن الغاصب زيادة على مقدار المبلغ المغصوب مهما طالت مدة غصبه، لكون النقود أموالاً لا تصح إجارتها بالإجماع(٦٧)، وبهذا ينتقض قياس المدين المماطل على الغاصب والله تعالى أعلم.

أن من مقاصد الشريعة الإسلامية وأسسها في تقرير الأحكام عدم المساواة بين الأمين والخائن، وبين المطيع والعاصي، وبين العادل والظالم، وبين المؤدي للحقوق في وقتها والمماطل، وعدم إلزام المدين المماطل القادر على الوفاء بالتعويض يتعارض مع هذا المقصد ويشجع على المماطلة وتأخير وفاء الحقوق(٦٨).

وأجيب عن ذلك بعدم التسليم بأن عدم إلزام الدين المماطل بالتعويض يتعارض مع ما هو معلوم من مقاصد الشريعة من عدم التسوية بين الأمين المؤدي للحق في وقته والمماطل الظالم، وبيان ذلك من وجهين:

الوجه الأول:

أن تسمية المماطل ظالماً كافية في زجر المؤمن بالله الخائف من أليم عقابه الذي يعلم أن الظلم ظلمات يوم القيامة ولو لم يكن هناك تعويض مالي عن التأخير.

الوجه الثاني:

أن الشرع الحكيم قد جاء بإباحة عرض المماطل وعقوبته العقوبة التي تزجره وتردع غيره من المطل وأخذ حقوق الناس، إما بالحبس أو بما يراه الحاكم من ضرب أو تشهير، ثم إن لم يجد ذلك باع الحاكم ماله وفاءً لدينه- كما هو مفصل في كتب أهل العلم- فكيف يقال إنّ عدم الإلزام بالتعويض المالي يشعر بأن الشريعة تسوي بين العادل والظالم؟!(٦٩).

أدلة القول الثاني: استدل جمهور العلماء لقولهم بعدم جواز فرض تعويض مالي على المدين المماطل مقابل تأخير الدين بما يأتي:

قول النبي ﷺ: «لي الواجد يحل عرضه وعقوبته»(٧٠).

ووجه الدلالة: أن المطل قد وجد في عهد الرسول ﷺ وتكرر بعده، ومع ذلك فقد ذكر أن المطل يحل عرض المماطل وعقوبته، ولم يقل ﷺ: إنه يحل ماله، ولو كان مراداً لذكره، ولم يفسر أحد من العلماء العقوبة المذكورة في الحديث بأنها التعويض المالي للدائن، بل فسروا العقوبة الواردة في الحديث بالحبس أو الضرب.

وأجيب عن هذا الاستدلال: بأنه وإن لم يرد عن أحد من أهل العلم أنه قال بوجوب تضمين المماطل إلا أنه لم يرد كذلك عن أحد أنه منع منه، وقد قامت دلائل كثيرة على جواز التعزير بالمال، والتعويض عن ضرر المماطل نوع منه(٧١).

ويمكن مناقشة هذا الجواب بأنه قد سبق نقل عبارات لبعض الفقهاء تدل على منع عقوبة المماطل بغير الحبس أو الضرب... ثم إن عقوبة المماطل من العقوبات التعزيرية التي يرجع فيها النظر إلى القاضي، وجعل عقوبة المماطل عقوبة مالية لمصلحة الدائن يخرج العقوبة من كونها تعزيرية بالمال، إلى جعل التعويض المالي قانوناً سارياً لا يحتاج إلى نظر القاضي وتقديره، كما هو شأن العقوبات التعزيرية، ثم إن الغالب أن الذي يتولى العقوبة المالية في هذه الحال هو العاقد عن طريق الشرط، وهذا غير معهود في الشريعة، فكما لا يجوز للدائن أن يعاقب بالحبس ولا بالضرب فكذا لا يجوز له أن يعاقب بالتعويض المالي(٧٢).

أن تعويض الدائن تعويضاً مالياً عن مطل الغني لا يختلف- من الناحية العملية- عما يسمى في البنوك بفوائد التأخير التي هي من الربا الصريح ربا الجاهلية (إما أن تقضي وإما أن تربي)، وذلك لأن هذا التعويض المطالب به إنما جاء في مقابل تأخير أداء الدين،

وتسميتها تعويضاً لا يغير من الحقيقة شيئاً، إذ أن العبرة بالمقاصد والمباني لا بالأسماء والمعاني[٧٣].

وأجيب عن هذا الاستدلال: بعدم التسليم بأن تعويض الدائن لا يختلف عن الزيادة الربوية الجاهلية (إما أن تقضي وإما أن تربي) بل بينهما فروق يمكن إجمالها في الآتي:

الفرق الأول: أن الزيادة الربوية زيادة في غير مقابلة عوض، وإنما تعد تراضياً على تأخير أداء الدين مقابل الزيادة فيه، بخلاف التعويض المالي عن المماطلة فهو في مقابل تفويت منفعة الدائن من المال مدة حبسه بالمطل.

الفرق الثاني: أن الزيادة الربوية اتفاق بين الدائن والمدين على زيادة لقاء التأخير، فهي زيادة في مقابلة الإنظار لزمن مستقبل وعلى سبيل التراضي، فلا يسمى المدين في هذه الحالة مماطلاً ولا متعدياً ولا ظالماً للدائن، بينما التعويض في مقابل المطل فهو مقابل اللي والمطل الذي ترتب عليه فوات منفعة محققة أو محتملة على سبيل الظلم والعدوان.

الفرق الثالث: أن نسبة الزيادة الربوية معلومة بالاتفاق بين الطرفين أما التعويض فغير معلوم المقدار والنسبة عند الدخول في العقد، وإنما تتحدد هذه النسبة على أساس الأرباح المتوقعة خلال مدة المطل.الفرق الرابع: أن الزيادة الربوية لا تفريق فيها بين مدين واجد وبين مدين معسر، فمتى حل الأجل طولب المدين بالوفاء أو بالزيادة نظير التأخير، فهي لازمة على كل حال، أما التعويض فلا يلزم إلا إذا ثبت كون المدين موسراً مماطلاً، أما إذا كان معسراً فلا يلزمه شيء[٧٤].

وأجيب عن هذه المناقشة بأن هذه الفروق المذكورة لا تعدو أن تكون فروقاً صورية غير مؤثرة... أما الفرق الأول فلا يسلم بأن الزيادة الربوية في غير مقابل، والتعويض عن المطل له مقابل، بل بابهما واحد، فالزيادة الربوية إنما هي في مقابل عدم الاستفادة من المال في الفترة المؤجلة، وهي الحجة ذاتها التي يحتج بها القائلون بالتعويض، فلماذا صارت الزيادة الربوية بدون مقابل؟ وصار التعويض في مقابل؟!

وأما الفرق الثاني فيجاب عنه بأن الربا ظلم حتى وإن تمَّ عن تراض بين المتعاقدين، ثم يقال: لماذا صار المماطل ظالماً ومتعدياً إذا كان سيضمن ما فوته على الدائن؟! إنما صار المماطل ظالماً لتفويته حق الانتفاع على المالك، أما قد عوضه فلا يقال إنه ظالم لأنه أدى الربح المتوقع بدون عمل أو جهد من الدائن.

وأما الفرق الثالث فيجاب عنه بأن التفريق بكون الربا متفقاً على مقداره والتعويض غير متفق على مقداره لا يصح بأن يكون فرقاً مؤثراً، لأن الفرق حينئذ إنما هو في طريقة تقدير الزيادة، وهو أمر غير مؤثر هنا، ثم إن هذا الفرق غير عملي؛ فالواقع أن هناك نسبة تكاد تكون معروفة من وراء العمليات التجارية، كالتقسيط والسلم فيعود الأمر إلى كون تلك النسبة معروفة عرفاً، والمعروف عرفاً كالمشروط شرطاً، ثم إنه مع مرور الأيام والتطبيق المتكرر يلتغي هذا الفرق وتكون الفائدة معروفة سلفاً، وهذا ما حصل من بعض البنوك والمؤسسات التي أخذت بهذا الرأي، حيث وضعت لهذه الفائدة برنامجاً في الحاسوب، وهذا يؤكد عدم صحة القول بأن التعويض غير متفق على مقداره بل هو متفق على مقداره في الجملة.

أما الفرق الرابع وهو أن التعويض لا يؤخذ إلا من مدين موسر مماطل بخلاف الزيادة الربوية التي لا تفرق بين الموسر القادر على الوفاء والمعسر فيجاب عن ذلك بأن الربا ليس مختصاً بالمعسرين، بل إن ما يؤخذ من الموسرين لقاء تأخير الدين من الربا الصريح، على أن إعسار المدين ويساره من الأمور التي يكاد يتعذر على الدائن التحقق منها في كلِّ قضية بعينها وكلِّ مدين بعينه، إذ كلُّ مماطل سيدعي الإعسار، ولذلك يلجأ بعض القائلين بجواز التعويض عند التطبيق العملي إلى أن ينص في الاتفاق على أن المدين يعد موسراً إلا في الحالة التي حكم عليه فيها بالإفلاس قضاء، ومن المعلوم أن الحكم بالإفلاس حالة قليلة أو نادرة الوقوع، إذ إن كثيراً ممن لم يحكم عليهم بالإفلاس هم معسرون فعلاً، فهذا الفرق على تقدير التسليم به نظرياً يكاد يتعذر تطبيقه عملياً[٧٥].

الترجيح:

بعد عرض قولي العلماء في هذه المسألة وأدلتهم وما أورد على تلك الأدلة من مناقشة يظهر – والله أعلم – أن القول الراجح في هذه المسألة هو القول الثاني، وهو القول بالمنع من تعويض الدائن تعويضاً مالياً مقابل مطل الدين، وذلك لقوة أدلته ولضعف استدلال القائلين بجواز التعويض كما ظهر ذلك من مناقشته، ثم إنه لا قائل بهذا القول منذ عهد رسول الله ﷺ إلى عصرنا هذا مع وجود المطل وتكرره ووقع الضرر بسببه، ثم إن في القول بالمنع في هذه المسألة سداً لذريعة الربا، وقد جاءت الشريعة الإسلامية بسد جميع الذرائع

الموصلة إلى الربا، ولو من وجه بعيد، كما في تحريم بيع الرطب بالتمر ولو مع التقابض والتساوي في الكيل، وذلك لكون الرطب ينقص إذا يبس وغير ذلك من المسائل، ولنا عبرة بما حصل للنصارى فقد كانت الكنيسة تحرم الربا بين النصارى وغيرهم وتتشدد فيه، غير أن تمسكهم بتحريم الربا أصبح يضعف على أثر الانتقادات التي وجهت لهم، والعوامل الاقتصادية الجديدة فأجازوا للمقرض أن يتقاضى تعويضاً من المقترض عما فاته من الربح بسبب القرض ثم أجازوا للمقرض أن يأخذ من المقترض ربحاً قليلاً لتأمين خطر الضياع الذي يتعرض له مال المقرض ثم أجازوا الشرط الجزائي إلى أن أجازوا الفوائد الربوية غير المبالغ فيها(٧٦).

ثم إنه بإلقاء نظرة على المصارف الإسلامية التي طبقت ما ذهب إليه أصحاب القول الأول نجد توسعاً كبيراً وخللاً في التطبيق لدى كثير من تلك المصارف، بل إن بعض تلك المصارف لا تختلف عن البنوك الربوية التي تأخذ فوائد ربوية على الديون المتأخرة، غير أن تلك المصارف الإسلامية تسميها (غرامات تأخير) ونحو ذلك، بينما البنوك الربوية تسميها (فوائد) ومن المعلوم أن تسمية الأمور بغير اسمها لا يغير من حقيقتها شيئاً.

الخاتمة

أختم هذا البحث بذكر أهم النتائج التي توصلت إليها:

١. إن الدين بمعناه العام: كل ما ثبت في الذمة من حقوق الله تعالى أو حقوق الآدميين، وبمعناه الخاص عند الفقهاء: كل مالٍ حكمي يثبت في الذمة من حقوق الآدميين.
٢. إن كل قرض يعد ديناً، وليس كل دين يعد قرضاً فقد يثبت الدين في الذمة بسبب ثمن مبيع ونحو ذلك.
٣. إنّ الدين إذا حلّ موعد وفائه فلا يجوز للدائن أن يزيد في مقدار الدين نظير زيادة الأجل بإجماع العلماء.
٤. إن الزيادة في الثمن في البيع المؤجل على الثمن في البيع الحال لا بأس بها، وهو قول جماهير العلماء من السلف والخلف، وقد حكي الإجماع عليه.
٥. لم يختلف الفقهاء المتقدمون في عدم جواز فرض تعويض مالي على المدين المماطل مقابل تأخير الدين، وإنما اختلف العلماء المعاصرون فمنهم من أجازه، ومنهم من منعه،

والذي ترجح للباحث بعد استقراء أدلة الفريقين ومناقشتها هو القول بالمنع، وهو الذي قرره مجمع الفقه الإسلامي.

٦. إن المصارف الإسلامية التي أخذت بالقول بالجواز في هذه المسألة قد توسع كثير منها في التطبيق العملي توسعاً كبيراً، ونتج من ذلك خلل في التطبيق.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وسلم.

الهوامش

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٢٢/٣)، لسان العرب لابن منظور (٨٦/٦)، القاموس المحيط للفيروز آبادي (ص١٥٥٣).

(٢) النهاية في غريب الحديث والأثر (٣١٤/٢).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (٤٠٤/١٢) كتاب التعبير باب القيد في المنام، وأخرجه مسلم في صحيحه (١٧٧٣/٤) رقم (٢٢٦٣).

(٤) قال الخطابي رحمه الله في معالم السن (١٢٩/٤): «في اقتراب الزمان قولان (أحدهما) أنه قرب زمان الساعة ودنو وقتها، (والقول الآخر) أن معنى اقتراب الزمان: اعتداله واستواء الليل والنهار» ونقل عن ابن بطال أنه قال: «فعلى هذا فالمعنى إذا اقتربت الساعة وقبض أكثر العلم ودرست معالم الديانة بالهرج والفتنة فكان الناس على مقل الفترة محتاجين إلى مذكر ومجدد لما درس من الدين كما كانت الأمم تذكر بالأنبياء، لكن لما كان نبينا خاتم الأنبياء وصار الزمان المذكور يشبه زمان الفترة عوضوا بما منعوا من النبوة بعده بالرؤيا الصادقة التي هي جزء من النبوة الآتية بالتبشير والإنذار», ينظر شرح صحيح البخاري لابن بطال (٩/ ٥٣٩).

(٥) المصباح المنير (١٠٨/١).

(٦) ينظر: مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية الصادرة من مجلس النشر العلمي في جامعة الكويت العدد (٣٥) ربيع الآخر ١٤١٩هـ بحث بعنوان (بيع الدين، صوره وأحكامه، دراسة مقارنة) (ص٢٨٦).

(٧) ينظر: القاموس المحيط (١٥٤٦)، الصحاح لإسماعيل الجوهري (٢١١٧/٥)، مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني (ص٣٢٣).

(٨) نفس المرجع السابق.

(٩) ينظر: فتح الباري للحافظ ابن حجر العسقلاني (٦٦/٤). مجلة المجمع الفقهي الإسلامي الصادرة عن المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي العدد (١٤١٢هـ) سنة ١٤٢٠هـ بحث بعنوان (أحكام التصرف في الديون) للدكتور علي محيي الدين القرة داغي، (ص٨٠-٨١).

(١٠) صحيح البخاري (٩٢/٤٠) كتاب الصوم، باب من مات وعليه صوم، وصحيح مسلم ٨٠٤/٢ رقم (١٤٨).

(١١) صحيح البخاري ٤٦٧/٤ كتاب الحوالة، باب إن أحال دين الميت على رجل جاز، وصحيح مسلم ١٢٣٧/٣ رقم (١٦١٩).

(١٢) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص٣٥٤)، بدائع الصنائع للكاساني (٢٣٤/٥)، معجم لغة الفقهاء لمحمد فلعجي وحامد قنيبي (ص٢١٢).

(١٣) ينظر: شرح منتهى الإرادات لمنصور البهوتي (٣/٢/٣). مغنى المحتاج للشربيني (١١٧/٢).

(١٤) سورة آل عمران: الآية ١٣٠.

(١٥) زاد المسير في علم التفسير ٤٥٨/١ وانظر: جامع البيان للطبري (٩٠/٤)، تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٤٩٤/١، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٣٤٨/٣).

(١٦) أخرجه مالك في الموطأ (٤٠٩/٣).

(١٧) إغاثة اللهفان (١٠/٢).

(١٨) وهذا الربا الجلي الجاهلي قد عادت إليه كثير من البنوك في واقعنا تحت صور شتى، فتتعامل تلك البنوك مع عملائها بالديون ذلك عن طريق بطاقات الائتمان أو غيرها، ثم إذا حلّ موعد سداد الدين فإن البنك يخير العميل بين سداد ذلك الدين أو تأخير سداده مقابل

زيادة مقدار الدين. لسان حال البنك يقول للعميل: إما أن تقضي وإما أن تربي، وهذا بعينه هو ربا الجاهلية الذي نزل القرآن بتحريمه.

(١٩) وهناك قول آخر بعدم جواز الزيادة في هذه الحال، ولكن كثيراً من العلماء جعلوا هذا القول شاذاً إما لكون من قال بهذا القول ممن لا يعتد بخلافهم، وإما لكونه من المتأخرين الذين سبقوا بالاتفاق على جواز تلك الزيادة انظر: البيع المؤجل لعبد الستار أبو غدة ص٢١ – ٢٤، بيع التقسيط وأحكامه لسليمان التركي، (ص٢٠٩).

(٢٠) كما نقل ذلك الحافظ ابن حجر في الفتح ٤/ ٣٠٢ انظر: حاشية ابن عابدين (١٥٠/٥)، المنتقى شرح الموطأ (٣٦/٥، ٣٧)، المجموع (٣٣٨/٩) المغني (٣٣٣/٦، ٣٣٤).

(٢١) مجلة مجمع الفقه الإسلامي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي (العدد ٦،١/ ٤٤٧).

(٢٢) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: جمع وترتيب أحمد الدويش (١٣) (١٥٤– ١٥٦).

(٢٣) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

(٢٤) صحيح البخاري ٤٢٨/٤، كتاب السلم، باب السلم في كيل معلوم، صحيح مسلم (١٢٢٦/٣) قم (١٦٠٤).

(٢٥) أخرجه أبو داود في سننه (٦٥٢/٣) رقم (٣٣٥٧) وأحمد في مسنده (١٧١/٢) والداراقطني في سننه (٦٩/٣/٧٠) رقم (٣١٨)، والحاكم في المستدرك (٥٧/٢)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢٨٧/٥/٢٨٨) وقال: (له شاهد صحيح) وقاله الحافظ في الفتح (٤١٩/٤).

(٢٦) صحيح الامام البخاري كتاب البيوع، باب شراء النبي ﷺ بالنسيئة (٣٠٢/٤).

(٢٧) بيع التقسيط وأحكامه لسليمان التركي (٢٢٢).

(٢٨) هذا نص حديث أخرجه أبو داود في سننه (٧٧٩/٣) رقم (٣٥٠٨) (٣٥٠٩) والترمذي في سننه (٢٨٥/٤) رقم (١٢٨٥، ١٢٨٦)، والنسائي في السنن الصغرى (المجتبى) (٢٥٤/٧) رقم (٤٤٩٠)، وابن ماجة في سننه (٧٥٤/٢) رقم (٢٢٤٣)، وأحمد في مسنده (٤٩/٦)، والحاكم في المستدرك (١٥/٢) وقال: «صحيح الإسناد ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي، والبيهقي

في السنن الكبرى (٣٢٢/٥) من حديث عائشة رضي الله عنها وقد نقل الحافظ ابن حجر في التلخيص (٢٢/٣).

(٢٩) ينظر: أحكام البيع بالتقسيط لمحمد تقي العثماني مطبوع ضمن كتاب «بحوث في قضايا فقهية معاصرة» (ص١٢-١٥)، بيع التقسيط وأحكامه لسليمان التركي (٢٢٨-٢٣٠)، مفهوم الزمن في الاقتصاد الإسلامي لرضا سعد الله (ص٣٨)، البيع المؤجل لعبد الستار أبو غدة (ص٢٧).

(٣٠) ينظر: الصحاح (١٨١٩/٥)، المصباح المنير (ص٢٩٦).

(٣١) لسان العرب (١٣٤/١٣).

(٣٢) فتح الباري (٤٦٥/٤) وانظر: المطلع على أبواب المقنع (٣٢٩) ومعجم لغة الفقهاء (ص٤٣٦).

(٣٣) ينظر: فتح الباري (٤٦٦/٤)، عمدة القاري (٣٤/٣).

(٣٤) أخرجه البخاري في صحيحه (٥٣/٥) كتاب الاستقراض باب من أخذ أموال الناس يريد أداءها أو إتلافها.

(٣٥) أخرجه البخاري في صحيحه (٤٦٤/٤) (كتاب الحوالة باب الحوالة وهل يرجع في الحوالة)، مسلم في صحيحه (١١٩٧/٣) رقم (١٥٦٤).

(٣٦) أخرجه أحمد في مسنده (٤٥/٤) برقم (٣٦٢٨) والنسائي في سننه (المجتبى) (٣١٦/٧) برقم ٤٦٨٩. وابن ماجة في سننه (٨١١/٢) برقم (٢٢٤٢٧)، وابن حبان في صحيحه (الإحسان) ٤٨٦/١١ برقم (٥٠٨٩) والبيهقي في السنن الكبرى (٥١/٦)، والحاكم في المستدرك (١٠٢/٤) وقال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبي وقال الحافظ ابن حجر في الفتح (٦٢/٥): إسناد حسن.

(٣٧) نقله عنه البخاري في صحيحه (٦٢/٥) معلقاً له بصيغة الجزم.

(٣٨) أحكام القرآن (٤٧٤/١).

[٣٩] ينظر: بحوث في الاقتصاد الإسلامي لابن منيع (ص٤٢٤)، البيع المؤجل لعبد الستار أبو غدة (ص٧٣)، بيع التقسيط وأحكامه لسليمان التركي (ص٣٢١).

[٤٠] ينظر: بحوث في الاقتصاد الإسلامي لعبد الله بن منيع (٣، ٤)، بيع التقسيط وأحكامه لسليمان التركي (ص٣٢٢).

[٤١] مجموع فتاوى شيخ الإسلام بن تيمية (٣٠/٢٤-٢٥).

[٤٢] ينظر: بحوث في الاقتصاد الإسلامي لابن منيع (ص٤٠٤)، بيع التقسيط وأحكامه لسليمان التركي (ص٣٢٢، ٣٢٣).

[٤٣] أحكام القرآن (١/٤٧٤).

[٤٤] يقول مصطفى الزرقا رحمه الله: «لم يعالج فقهاء المذاهب فيما أعلم قبلاً هذه المسألة–أعني تعويض الدائن عن تأخير الوفا. المستحق في المداينات– ولم يبحثوها، مرد ذلك في تقديري إلى ثلاثة أمور: الأول: لم يكن لهذا الأمر من الأهمية والتأثير في حركة التعامل والتجارة كما أصبح له في العصر الحاضر. الثاني: أنّ وصول الدائن إلى حقه عن طريق القضاء عند تأخير المدين ومماطلته كان ميسوراً وسريعاً على خلاف ما هو عليه اليوم في عصرنا الحاضر. الثالث: أنّ هذه المسألة فيها من الحساسية الشرعية ما يمكن أن يكون من جملة العوامل في عدم بحثها، وهي خوف الوقوع في الربا...». وقد نشر بحثه لأول مرة في مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي العدد ٢، ص٨٩، سنة ١٤٠٥هـ، وانظر: بيع التقسيط وأحكامه لسليمان التركي (ص٣٢٠، ٣٢٤).

[٤٥] ينظر: مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي (ع٢ م٢ ص٩٧).

[٤٦] ينظر: بحوث في الاقتصاد الإسلامي (بحث في أن مطل الغني ظلم يحل عرضه وعقوبته).

[٤٧] ينظر: مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي (ع١ م٣ ص١١٢).

[٤٨] ومنها هيئة الرقابة والفتوى بدار المال الإسلامي والهيئة الشرعية بشركة الراجحي المصرفية. انظر: بحوث في الاقتصاد الإسلامي لابن منيع (ص٤٢٦، ٤٢٧).

(٤٩) ينظر: تبيين الحقائق (١٨٠/٤-١٨١)، شرح الخرشي على مختصر خليل (٢٧٦/٥، ٢٧٧)، روضة الطالبين (٤،١٣٧). المغني (٥٨٨/٦)، الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة للسالوس (٢،٥٦٤)، والربا في المعاملات المصرفية المعاصرة لعبد الله السعيدي (١١٨٩/٢).

(٥٠) قرارات المجمع الفقهي الإسلامي رابطة العالم الإسلامي القرار الثامن، الدورة (١١)، ١٤٠٩هـ.

(٥١) قرارات مجمع الفقه الإسلامي، منظمة المؤتمر الإسلامي، قرار (٥١) الدورة (٦) ١٤١٠هـ.

(٥٢) سورة المائدة: الآية ١.

(٥٣) سورة النساء: الآية ٥٨.

(٥٤) سورة البقرة: الآية ١٨٨.

(٥٥) ينظر: الربا في المعاملات المصرفية المعاصرة للسعيدي (١١٩٠/٢، ١١٩١)، بيع التقسيط وأحكامه للتركي (٣٢٥).

(٥٦) ينظر: المؤيدات الشرعية لحمل المدين المماطل على الوفاء للدكتور نزيه حماد (ص٢٩٠، ٢٩١)، وتعليق زكي شعبان على بحث الزرقا منشور في مجلة جامعة الملك عبد العزيز، الاقتصاد الإسلامي المجلد الأول (ص٢٠٠) سنة ١٤٠٩هـ، الربا في المعاملات المالية، المصرفية المعاصرة للسعيدي (١١٩٣/٢). بيع التقسيط وأحكامه لسليمان التركي (ص٣٣١).

(٥٧) شرح النووي على صحيح مسلم ٢٢٧/١٠/٤.

(٥٨) أحكام القرآن (٤٧٤/١).

(٥٩) أخرجه ابن ماجه في سننه (٥٧/١)، وأحمد في مسنده (٣١٣/١) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٦٠) ينظر: بحث الزرقا (هل يقبل شرعاً الحكم على المدين المماطل بالتعويض) (ص٩٢).

(٦١) الضمان في الفقه الإسلامي (ص٥٦).

(٦٢) ينظر: المؤديات الشرعية لنزيه حماد (٢٩١، ٢٩٢)، الشرط الجزائي ومعالجة الديون في الفقه الإسلامي لمحمد شبير مطبوع ضمن أعمال الندوة الفقهية الرابعة لبيت التمويل الكويتي (ص٢٧٨).

(٦٣) ينظر: بحث الزرقا (هل يقبل شرعاً الحكم على المدين المماطل (ص٩٤).

(٦٤) الحاوي الكبير (١٦٢/٧) وينظر: المهذب (٣٧٤/١).

(٦٥) روضة الطالبين ١٣/٥.

(٦٦) الشرح الكبير (٢٧٧/١٥– ٢٧٩)، وانظر: الإنصاف (٢٠١/٦)، كشاف القناع (١٢٢/٤).

(٦٧) ينظر: المؤيدات الشرعية لنزيه حماد (ص٢٨٧– ٢٨٩).

(٦٨) ينظر: بحث الزرقا (هل يقبل شرعاً الحكم على المدين المماطل) (ص٩٣).

(٦٩) ينظر: المؤيدات الشرعية لنزيه حماد، (ص٢٩٢– ٢٩٣)، بيع التقسيط وأحكامه لسليمان التركي (ص٣٣٢– ٣٣٣).

(٧٠) سبق تخريجه.

(٧١) ينظر: بحوث في الاقتصاد الإسلامي لابن منيع (ص٣٩٨– ٣٩٩).

(٧٢) ينظر: بيع التقسيط وأحكامه لسليمان التركي (ص٣٢٥).

(٧٣) ينظر: بحوث في قضايا فقهية معاصرة لمحمد تقي العثماني (ص٤٢)، بحوث في الاقتصاد الإسلامي لابن منيع ص (٤١٥)، بيع التقسيط وأحكامه لسليمان التركي (ص٣٣٥).

(٧٤) ينظر بحوث في الاقتصاد الإسلامي لابن منيع (ص٤١٥– ٤١٧)، بحوث في قضايا فقهية معاصرة للعثماني (ص٣٩).

(٧٥) ينظر: بحوث في قضايا فقهية معاصرة للعثماني (ص٤٢– ٤٤)، الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة للسالوس (٥٦٧/٢)، بيع التقسيط وأحكامه لسليمان التركي (ص٣٣٥– ٣٣٨)، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي (العدد السادس الجزء الأول، ص٣٨٧– ٤٢٠).

(٧٦) ينظر: الشرط الجزائي ومعالجة المديونات المتعثرة في الفقه الإسلامي لمحمد شبير، مطبوع ضمن أعمال الندوة الفقهية الرابعة لبيت التمويل الكويتي (ص٢٨٢).

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١. الأشباه والنظائر لزين الدين بن نجيم الحنفي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٠هـ.
٢. الأشباه والنظائر في الفروع، لجلال الدين السيوطي، الناشر: دار الفكر، بيروت.
٣. إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان: لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي، المعروف بابن قيم الجوزية، الناشر: دار التراث العربي للطباعة والنشر، مصر.
٤. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: لأبي الحسن علاء الدين علي بن سليمان المرداوي، الناشر: مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط١، ١٣٧٤هـ.
٥. بحث بعنوان (هل يقبل شرعاً الحكم على المدين المماطل بالتعويض على الدائن؟) للشيخ مصطفى بن أحمد الزرقا، منشور في مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي العدد (٢) المجلد (٢)، ١٤٠٥هـ.
٦. بحوث في الاقتصاد الإسلامي للشيخ عبد الله بن سليمان المنيع، الناشر: المكتب الإسلامي بيروت، ط١، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.
٧. بحوث في قضايا فقهية معاصرة للشيخ محمد تقي العثماني، الناشر: دار القلم، دمشق، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
٨. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت.

٩. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، لفخر الدين عثمان الزيلعي، الناشر: المطبعة الأميرية، مصر، ط١.

١٠. تفسير ابن كثير المسمى بتفسير القرآن العظيم: لأبي الفداء إسماعيل ابن كثير الدمشقي، الناشر: دار القلم، بيروت، ط٢.

١١. جامع البيان عن تأويل أي القرآن: لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، الناشر: دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨هـ.

١٢. الجامع لأحكام القرآن: لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ.

١٣. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي: لأبي الحسن بن محمد حبيب الماوردي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ، تحقيق: علي معوّض، وعادل عبد الموجود.

١٤. الربا في المعاملات المصرفية المعاصرة، للدكتور: عبد الله بن محمد السعيدي، الناشر: دار طيبة، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

١٥. رد المحتار على الدر المختار المعروف بحاشية ابن عابدين: لمحمد أمين بن عمر بن عابدين، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٦. روضة الطالبين: لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٨٦هـ.

١٧. زاد المسير في علم التفسير لأبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن ابن الجوزي، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت، ط٤، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

١٨. سنن الترمذي لأبي عيسى محمد بن سورة الترمذي، الناشر: دار الفكر، بيروت.

١٩. سنن الدار قطني: لعلي بن عمر الدار قطني، الناشر: دار المحاسن، القاهرة ١٣٨٦هـ، تحقيق: عبد الله هاشم يماني المدني.

٢٠. سنن أبي داود: لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، الناشر: دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٣٩٩هـ.

٢١. السنن الكبرى: لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، الناشر: دار المعرفة، بيروت ١٤١٣هـ.

٢٢. سنن ابن ماجة: لأبي عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني، الناشر: دار الجيل، بيروت.

٢٣. سنن النسائي الصغرى: المعرفة بالمجتبى: لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي، الناشر: دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط٢، ١٤٠٩هـ، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.

٢٤. شرح حاشية الخرشي: على مختصر خليل: لمحمد بن عبد الله الخرشي المالكي، الناشر: دار صادر، بيروت.

٢٥. شرح منتهى الإرادات لمنصور بن يونس البهوتي، تحقيق: عبد الله التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٢٦. شرح صحيح مسلم: لأبي زكريا يحيى بن شرف الدين النووي، الناشر: دار الريان للتراث: القاهرة، ط١، ١٤٠٧هـ.

٢٧. الشرط الجزائي ومعالجة المديونات المتعثرة في الفقه الإسلامي: للدكتور محمد عثمان شبير، منشور ضمن أعمال الندوة الفقهية الرابعة لبيت التمويل الكويتي.

٢٨. الصحاح: لإسماعيل بن حماد الجوهري، الناشر: دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٤٠٤هـ، تحقيق: أحمد بن عبد الغفور عطار.

٢٩. صحيح البخاري المسمى بالجامع الصحيح: لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الناشر: دار الفكر، بيروت.

٣٠. صحيح مسلم: لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري.

٣١. فتح الباري شرح صحيح البخاري: للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الناشر: دار الفكر، بيروت، تحقيق: الشيخ عبد العزيز بن باز (الأجزاء الثلاثة الأولى فقط).

٣٢. القاموس المحيط: لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ.

٣٣. الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة لعلي بن أحمد السالوس، الناشر: مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

٣٤. قرارات المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي، الناشر: رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة.

٣٥. قرارات مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي (الدورات ١-١٠)، الناشر: دار القلم، دمشق، ط٢، ١٤١٨هـ.

٣٦. لسان العرب: لمحمد بن مكرم بن علي بن منظور، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٤١٢هـ.

٣٧. المؤيدات الشرعية لحمل المدين المماطل على الوفاء وبطلان الحكم بالتعويض المالي عن ضرر المماطلة للدكتور نزيه حماد، مطبوع ضمن دراسات في أصول المداينات في الفقه الإسلامي للمؤلف نفسه، الناشر: دار الفاروق، الطائف، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩٠م.

٣٨. المبسوط: لأبي بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، الناشر: دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩هـ.

٣٩. مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي، مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي بجامعة الملك عبد العزيز بجدة.

٤٠. مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت.

٤١. مجلة مجمع الفقه الإسلامي، أمانة المجمع الفقهي الإسلامي، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة.

٤٢. مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة.

٤٣. المستدرك على الصحيحين: للحافظ أبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، الناشر: دار المعرفة، بيروت.

٤٤. مسند الإمام أحمد بن حنبل برواية ابنه عبد الله، الناشر: دار صادر، بيروت ١٣١٣هـ.

٤٥. المغني: لموفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، الناشر: دار هجر، القاهرة، ط١، ١٤٠٦هـ، تحقيق: د.عبد الله التركي ود.عبد الفتاح الحلو.

٤٦. المصباح المنير: لأحمد بن محمد المقري الفيومي، الناشر: المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ١٩٠٣م، تصحيح: حمزة فتح الله.

٤٧. معجم لغة الفقهاء: لمحمد رواس قلعة جي وحامد قنيبي، الناشر: دار النفائس، ط١، ١٤٠٥هـ.

٤٨. معجم مقاييس اللغة: لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، الناشر: دار الفكر، بيروت، تحقيق: عبد السلام هارون.

٤٩. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج: لمحمد الخطيب الشربيني، الناشر: دار الفكر، بيروت.

٥٠. موطأ الإمام مالك بن أنس، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.

٥١. النهاية في غريب الحديث والأثر: لمجد الدين أبي السعادات المبارك محمد بن الأثير الجزري، الناشر: أنصار السنة المحمدية، باكستان.

٥٢. الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، لمحمد صدقي البورنو، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م.

ما يسن لخطيب الجمعة عند الخطبة

م. باسل برهان محمد

أصول الدين/ قسم العقيدة

المقدمة

الحمد لله أفضل الحمد وأكمله، وأثني عليه أحسن الثناء وأجمله، وأصلي وأسلم على خير خلقه، وأفضل رسله محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن من منن الله أن جعل لهذه الأمة مواسم للخيرات، تنال بها أعلى الدرجات، ويكفر عنها السيئات، بأقل عمل تنال عظيم الأجر، وتضع عن نفسها عظيم الوزر، فأعظم بها من منة، وأكرم بها من نعمة، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

ومن تلك المواسم العظيمة، يوم الجمعة الذي يكفي في بيان فضله وعظيم شأنه مذهب نبي الأمة ﷺ «**خير يوم طلعت فيه الشمس يوم الجمعة، فيه خلق آدم، وفيه أدخل الجنة، وفيه أهبط منها، وفيه تقوم الساعة، وفيه ساعة لا يوافقها عبد مسلم يصلي يسأل الله فيها خيرا إلا أعطاه الله إياه**»[1].

ومن المنن العظيمة في هذا اليوم، أن شرع الله لعباده فيه خطبة الجمعة، فيها يتعلم الجاهل، ويتذكر الناسي، ورتّب على أدائها وحضورها الأجر العظيم، والثواب الجزيل، ولأهمية هذا فعلى المسلم المكلف تعلم سنن الجمعة وليس بالاكتفاء بأركانها، لإدراك فضلها واغتنام أجرها، فخطبة الجمعة- كسائر العبادات- علق بها مع تقادم العهد أمور كدرت السنة.

وقد كان لأئمة الدعوة، منهج واضح في خطبة الجمعة، بُني على السنة، وما درج عليه أهل العلم وأئمة السلف.

ومن الأسباب التي دفعتني لكتابة هذا البحث ما يأتي:

١. أهمية خطبة الجمعة الكبيرة.
٢. افتقار المكتبات إلى بحث علمي يتناول سنن خطبة الجمعة بدقة وعمق، فرغبت بكتابته جامعاً أقوال الفقهاء وأدلتهم.
٣. حصول بعض الأخطاء من بعض الخطباء وقد يكون ذلك لعدم التزام منهم بسنن الجمعة أو لجهلهم بها.

منهج البحث:

سلكت في هذا البحث المنهج العلمي المتعارف عليه. واقتصرت فيه على السنن التي تدخل ضمن هذا العنوان، فمن خلال الاستقراء اتضح أن سنن الجمعة تنقسم إلى قسمين هما:

القسم الأول: السنن التي تكون عند خطبة الجمعة.

القسم الثاني: التي تكون في خطبة الجمعة.

وبناءً على هذا التقسيم تناولت في هذا البحث السنن التي تكون عند خطبة الجمعة، واقتصرت على ذكر أقوال أصحاب المذاهب الفقهية الأربعة المشهورة- الحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي- حسب المستطاع- ورتبت أقوال الفقهاء حسب القوة، ولما كان هذا الموضوع يدخل في السنن التي تخص الخطيب قمت بتتبع الأحاديث حسب قوتها بالدلالة لأبني عليها الترجيح.

تمهيد

تعريف الخُطبة لغةً واصطلاحاً

أولا- تعريفها في اللغة:

الخُطْبَةُ: بضم الخاء، ما يُقال على المنبر، يُقال: خَطَبَ على المنبر خُطْبَة- بضم الخاء- وخَطَابة، وأما خِطْبَة- بكسر الخاء- فهي طلب نكاح المرأة.

وهي مشتقة من المخاطبة، وقيل: من الخطب، وهو الأمر العظيم؛ لأنهم كانوا لا يجعلونها إلا عنده.

قال في تهذيب اللغة: «والخطبة مصدر الخطيب، وهو يخطب المرأة ويخطِبُها خِطبة وخِطِّيبى... والذي قال الليث أن الخطبة مصدر الخطيب لا يجوز إلا على وجه واحد، وهو أن الخُطبة اسم للكلام الذي يتكلم به الخطيب، فيوضع موضع المصدر»(٢).

وقال في القاموس: «... وخَطَبَ الخاطب على المِنْبَر خَطابة بالفتح، وخُطبة بالضم، وذلك الكلام خُطبة أيضا، أو هي الكلام المنثور المُسَجَّع ونحوه، ورجل خَطِيبٌ حسن الخُطبة بالضم»(٣).

- وقال في مختار الصحاح: «خاطَبَه بالسلام مُخَاطَبة وخِطَابا، وخطب على المنبر

خُطْبَة- بضم الخاء- وخَطَابة، وخَطَب المرأة في النكاح خِطْبَة- بكسر الخاء- يخْطُبُ بضم الخاء فيهما، واختَطَبَ أيضا فيهما، وخَطُبَ من باب ظَرُفَ صار خطيبا»[٤].

وقال في المصباح: " خَاطَبَه مُخَاطَبَة وخِطَابا، وهو الكلام بين متكلم وسامع، ومنه اشتقاق الخُطبَة- بضم الخاء وكسرها- باختلاف معنيين، فيُقال في الموعظة: خَطَبَ القوم وعليهم من باب قتل، خُطبة- بالضم-، وهي فُعلة بمعنى مفعولة... وجمعها خُطب، وهو خطيب القوم إذا كان هو المتكلم عنهم، وخَطَبَ المرأة إلى القوم إذا طلب أن يتزوج منهم، واختطبها، والاسم الخِطْبة- بالكسر -[٥].

وقال في حلية الفقهاء: «وأما الخُطْبة فاشتقاقها من المُخاطبة، ولا تكون المخاطبة إلا بالكلام بين المُخاطَبين، وكذلك خِطْبَة النكاح، وقال قوم: إنما سمِّيتْ الخُطبة لأنهم كانوا لا يجعلونها إلا في الخَطْب والأمر العظيم، فلهذا سميت خُطْبة»[٦].

ثانيا- تعريفها في الاصطلاح:

عرَّفها بعضهم بأنها: الكلام المؤلف المُتضمِّن وعظا وإبلاغا[٧].

ولكن هذا فيه إجمال.

وأوضح منه تعريف من قال: إنها قياس مركب من مقدمات مقبولة أو مظنونة، من شخص معتقد فيه، والغرض منها ترغيب الناس فيما ينفعهم من أمور معاشهم ومعادهم[٨].

وعرَّف بعض المعاصرين الخطابة: بأنها فنّ من فنون الكلام، يقصد به التأثير في الجمهور عن طريق السمع والبصر معا[٩].

وكل هذه التعريفات ونحوها تدور حول التعريف بالخطبة عموما، ومعناها متقارب.

وأما خطبة الجمعة بخصوصها فلم أطلع على تعريف صريح لها- فيما بين يدي من كتب الفقهاء- لعلهم تركوا ذلك لوضوحها عندهم، وقد جاء في بدائع الصنائع في معرض كلامه على أحكام خطبة الجمعة قوله: «والخطبة في المتعارف اسم لما يشتمل على تحميد الله والثناء عليه، والصلاة على رسول الله ﷺ والدعاء للمسلمين، والوعظ والتذكير لهم»[١٠].

وهذا بيان لمعناها حسب المتعارف عليه.

المبحث الأول
الطهارة

المطلب الأول: الطهارة من الحدث الأكبر (الجنابة)

اختلف الفقهاء في اشتراط طهارة الخطيب حال الخطبة من الحدث الأكبر، وذلك على مذهبين:

المذهب الأول: لا تشترط الطهارة من الحدث الأكبر للخطيب حال الخطبة، بل تستحب.

وبهذا قال الإمام أبو حنيفة وأكثر أصحابه[١١]. وهو الظاهر من مذهب المالكية، حيث أطلق المذهب صحة الخطبة مع الحدث[١٢] وهو مذهب للشافعية[١٣]، ورواية عن الإمام أحمد، والمذهب عند أصحابه[١٤].

المذهب الثاني: تشترط الطهارة من الحدث الأكبر.

وبهذا قال أبو يوسف صاحب أبي حنيفة[١٥] وهو المذهب الجديد للإمام الشافعي، والصحيح عند أصحابه، بل ذكر بعضهم أن خطبة الجنب لا تصح مذهبا واحدا[١٦] وهو رواية عن الإمام أحمد، واختارها بعض أصحابه[١٧] بل قال في المغني: «والأشبه بأصول المذهب اشتراط الطهارة من الجنابة، فإن أصحابنا قالوا يشترط قراءة آية فصاعدا، وليس ذلك للجنب...»[١٨].

الأدلة:

دليل أصحاب المذهب الأول:

أن الخطبة من باب الذكر، والجنب لا يمنع من ذكر الله– تعالى–[١٩].

أدلة أصحاب المذهب الثاني:

استدلوا بأدلة من السنة، والأدلة العقلية:

أولا– من السنة.

أن النبي ﷺ كان يخطب متطهرا[٢٠] وقد قال ﷺ «**وَصَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي**»[٢١][٢٢].

مناقشة هذا الدليل: يناقش من وجهين:

الوجه الأول: أن الخطبة وإن كانت شرطا للصلاة وأمرا مرتبطا بها إلا أنها ليست بصلاة يشترط لها ما يشترط للصلاة.

الوجـه الثـاني: أن هذا مجرد فعل، والفعل المجرد لا يدل على الوجوب، بل على الاستحباب.

ثانيا- الأدلة العقلية:

أن الخطبة بمنزلة شطر الصلاة كما جاء في بعض الآثار، ولهذا لا تجوز في غير وقت الصلاة، فيشترط لها الطهارة كما تشترط للصلاة[٢٣].

مناقشة هذا الدليل:

الوجه الأول: أن الآثار الواردة في أن الخطبة بمنزلة شطر الصلاة لا يوجد شيء منها حسب اطلاعي.

الوجـه الثـاني: أن اعتبارها بالصلاة غير سديد، فهي تؤدى حال استدبار القبلة، ولا يفسدها الكلام بخلاف الصلاة[٢٤].

الترجيح:

بعد التأمل في أدلة المذهبين في المسألة تبين أنه ليس هناك أدلة واضحة على اشتراط الطهارة الكبرى لخطبة الجمعة، فيكون الظاهر عدم اشتراطها، بل تستحب؛ لأن الأصل عدم الاشتراط، وهذا إذا كان الخطيب خارج المسجد- وإن كان فيه بعد-، فإن كان داخله فإنه يحرم عليه اللبث فيه للخطبة، فإن فعل صحت الخطبة مع الإثم، لأن الخلل حصل بأمر خارج عن الخطبة[٢٥] والله أعلم بالصواب.

المطلب الثاني: الطهارة من الحدث الأصغر

اختلف الفقهاء في اشتراط طهارة الخطيب حال الخطبة من الحدث الأصغر، وذلك على مذهبين:

المـذهب الأول: لا تشترط الطهارة من الحدث الأصغر للخطيب حال الخطبة، بل تستحب.

وبهذا قال الإمام أبو حنيفة وأكثر أصحابه[٢٦]. والمالكية[٢٧] وهو المذهب القديم للإمام الشافعي[٢٨]. ورواية عن الإمام أحمد، وهي مذهب أكثر أصحابه[٢٩].

المذهب الثاني: تشترط الطهارة من الحدث الأصغر للخطيب حال الخطبة.

وبهذا قال أبو يوسف صاحب أبي حنيفة[٣٠]. والإمام الشافعي في الجديد،

وهو الصحيح عند أصحابه[٣١]. وهو رواية عن الإمام أحمد، واختارها بعض أصحابه[٣٢].

أدلة أصحاب المذهب الأول:

أولا: استدلوا على عدم الاشتراط بما يأتي:

١. إن الخطبة من باب الذكر، والمحدث لا يمنع من ذكر الله- تعالى-[٣٣].

٢. إن الخطبة ذكر يتقدم الصلاة، فلم يكن من شرطه الطهارة، كالأذان[٣٤].

٣. إن الخطبة ذكر ليس من شرطه استقبال القبلة، فلم يكن من شرطه الطهارة، كالتلبية، والشهادتين [٣٥].

٤. إن الخطبة لو افتقرت إلى الطهارة لافتقرت إلى استقبال القبلة، كالصلاة[٣٦].

ثانيا: واستدلوا على الاستحباب بأدلة من السنة، والأدلة العقلية.

أولا: من السنة:

إن النبي ﷺ كان يصلي عقيب الخطبة، لا يفصل بينهما بطهارة[٣٧] فدل على أنه كان متطهرا[٣٨].

ثانيا- الأدلة العقلية:

١. إن الطهارة مستحبة للأذان، فالخطبة أولى[٣٩].

٢. إن الخطيب لو لم يكن متطهرا لاحتاج إلى الطهارة بين الصلاة والخطبة، فيفصل بينهما، وربما شق على الحاضرين[٤٠].

أدلة أصحاب المذهب الثاني:

استدلوا من السنة، والأدلة العقلية:

أولا- من السنة:

استدلوا بما استدل به أصحاب المذهب الأول من أن النبي ﷺ لم يكن يفصل بين الخطبة والصلاة بطهارة[٤١] فدل على أنه كان متطهرا[٤٢].

مناقشة هذا الدليل: يناقش بأن هذا مجرد فعل، والفعل المجرد لا يدل على الوجوب، بل على الاستحباب كما تقدم.

ثانيا- الأدلة العقلية:

إن الخطبة ذكر وشرط في الجمعة، فشرط فيها الطهارة، كتكبيرة الإحرام(٤٣).

مناقشة هذا الدليل: يناقش بأنه قياس مع الفارق؛ لأن الإحرام جزء من الصلاة، فيشترط لها ما يشترط لسائر الصلاة، بخلاف الخطبة فليست كذلك.

الترجيح:

الذي يظهر رجحانه في هذه المسألة- والله أعلم بالصواب- هو المذهب الأول القائل بعدم اشتراط الطهارة من الحدث الأصغر للخطيب حال الخطبة، بل إنها مستحبة، لقوة ما استدلوا به وخاصة ما ورد عن النبي ﷺ فهو مجرد فعل.

المبحث الثاني
ستر العورة وإزالة النجاسة

لم يتطرق كثير من الفقهاء- فيما اطلعت عليه- للكلام على اشتراط ستر العورة وإزالة النجاسة للخطيب حال الخطبة، ومنهم الحنفية، والمالكية، ولعل ذلك عائد إلى وضوح الحكم فيه عندهم؛ لكونه يأخذ حكم الطهارة من الحدث الأكبر، وقد تقدم أنه سنة.

وأما عند الشافعية، والحنابلة فجرى فيه خلاف ولهما فيه مذهبان:

المذهب الأول: لا يشترط ستر العورة وإزالة النجاسة للخطيب حال الخطبة، بل يسنّ.

وهذا هو المذهب القديم للإمام الشافعي(٤٤)، ورواية عن الإمام أحمد، ومذهب عند أكثر أصحابه(٤٥)، كما تقدم في الطهارة الصغرى، قال في الإنصاف: «وحكم ستر العورة وإزالة النجاسة حكم الطهارة الصغرى في الإجزاء وعدمه»(٤٦).

المذهب الثاني: يشترط ستر العورة وإزالة النجاسة للخطيب حال الخطبة.

وهذا هو المذهب الجديد للإمام الشافعي، والصحيح عند أصحابه(٤٧) ورواية عن الإمام أحمد، واختارها بعض أصحابه(٤٨).

ولم يصرحوا بأدلة على ذلك، والظاهر أنهم يستدلون بما استدلوا به على اشتراط الطهارة من الحدث الأصغر، فاكتفوا بذكرها هناك، والظاهر فيها رجحان السنية كما ظهر هناك، والله أعلم.

المبحث الثالث
التجمل

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: لبس أحسن ثيابه

لا خلاف في استحباب لبس أحسن الثياب للجمعة كما ذكر في المغني[٤٩] وقد ثبتت أحاديث كثيرة في ذلك منها الحديث التالي:

ما رواه أبو سعيد وأبو هريرة- رضي الله عنهما- أن رسول الله ﷺ قال: «**من اغتسل يوم الجمعة، واستن، ومسّ من طيب إن كان عنده، ولبس أحسن ثيابه، ثم خرج حتى يأتي المسجد، ولم يتخط رقاب الناس، ثم ركع ما شاء الله أن يركع، وأنصت إذا خرج الإمام كانت كفارة لما بينها وبين الجمعة التي قبلها**»[٥٠].

«والإمام في هذا ونحوه آكد من غيره؛ لأنه المنظور إليه من بين الناس»[٥١].

وقد نص الشافعية[٥٢] والحنابلة[٥٣] على أنه يسنّ له أن يعتم ويرتدي اقتداء بالنبي ﷺ في ذلك.

ودليل الاعتمام: ما رواه عمرو بن حريث رضي الله عنه قال: «أن النبي ﷺ خطب الناس وعليه عمامة سوداء»[٥٤].

ودليل الارتداء ببرد: ما رواه جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: «كان للنبي ﷺ برد يلبسه في العيدين والجمعة»[٥٥].

ومع ما ورد عنه ﷺ في الاعتمام والارتداء أثناء الخطبة إلا أن هذا يحمل على أن هذه هي أحسن ثيابهم في وقتهم، وإلا فلا تلزم بعينها؛ لأن المقصود هو التجمل في الأحاديث التي تقدمت، ومن المعلوم أن لكل مكان وزمان ثيابا خاصة.

المطلب الثاني: لون الثياب التي يتجمل بها

اختلف الفقهاء في لون الثياب التي يفضل للخطيب التجمل بها أثناء خطبة الجمعة، وذلك على مذهبين:

المذهب الأول: الأفضل له لبس البياض.

وبهذا قال الحنابلة[٥٦].

المذهب الثاني: يخير بين البياض والسواد.

وبهذا قال الحنفية(٥٧) والشافعية(٥٨).

الأدلة:

أدلة أصحاب المذهب الأول:

١. ما رواه سمرة بن جندب ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ «**البسوا ثياب البيض فإنها أطهر وأطيب**»(٥٩).

٢. ما رواه ابن عباس- رضي الله عنهما- أن النبي ﷺ قال: «**خير ثيابكم البياض، ألبسوها أحياءكم، وكفنوا فيها موتاكم**»(٦٠).

فهذا العموم يدخل فيه الخطيب حال خطبة الجمعة، بل هو أولى لما سبق من الحث على تحسين الثياب، ومن تحسينها بياضها.

أدلة أصحاب المذهب الثاني:

استدلوا على البياض بما استدل به أصحاب المذهب الأول.

واستدلوا على السواد بحديث عمرو بن حريث- ﷺ «**أن النبي ﷺ خطب الناس وعليه عمامة سوداء**»(٦١).

ويناقش هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: أن ذلك في غير خطبة الجمعة، بل في فتح مكة؛ لما جاء في حديث جابر ﷺ «أن رسول الله ﷺ دخل يوم فتح مكة وعليه عمامة سوداء بغير إحرام» (٦٢).

قال ابن القيم بعد أن ذكر ذلك واستدل به على جواز لبس السواد أحيانا: «والنبي ﷺ لم يلبسه لباسا راتبا، ولا كان شعاره في الأعياد والجمع والمجامع العظام البتة، وإنما اتفق له لبس العمامة السوداء يوم الفتح دون سائر الصحابة، ولم يكن سائر لباسه يومئذ السواد، بل كان لواؤه أبيض»(٦٣).

الوجه الثاني: أن فعله هذا لبيان الجواز جمعا بينه وبين أدلة المذهب الأول.

الترجيح:

الذي يظهر رجحانه في هذه المسألة، هو المذهب الأول القائل بأن الأفضل للخطيب في الجمعة لبس البياض، لعموم ما استدلوا به، وعموم أدلة استحباب لبس أحسن

الثياب المتقدمة في الأمر الأول.

هذا ما لم يكن هناك حاجة تدعو إلى لبس غيره كبرد أو غيره، فإنه يلبس ما يدفع حاجته ويقيه من الضرر. والله أعلم بالصواب.

المبحث الرابع
أن تكون على منبر أو موضع عال

التمهيد: تعريف المنبر.

المنبر: مأخوذ من النبر، وهو الارتفاع، والنبر بالكلام الهمز،والنبرة وسط النقرة، وكل شيء ارتفع من شيء نبره لانتباره... وكل ما رفعته فقد نبرته تنبره نبرا، وانتبر الجرح ارتفع وورم... والمنبر مرقاة الخاطب، سمي منبرا لارتفاعه وعلوه، وانتبر الأمير، ارتفع فوق المنبر[٦٤].

وقال النووي: «المنبر- بكسر الميم- مشتق من النبر، وهو الارتفاع»[٦٥].

والمفهوم من جملة كلام الفقهاء أن المنبر هو ما يتخذ على يمين المحراب من مرتفع يتكون من درجات ليقوم عليه الخطيب أثناء الخطبة.

المطلب الأول: حكم اتخاذ المنبر

أجمع الفقهاء على استحباب اتخاذ المنبر، وممن نقله النووي حيث قال في شرح مسلم: «... فيه استحباب اتخاذ المنبر، وهو سنة مجمع عليها»[٦٦].

وقال في المبدع: «واتخاذه سنة مجمع عليها»[٦٧].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

ما روي «أن رجالا أتوا سهل بن سعد الساعدي ﷺ وقد امتروا في المنبر مم عوده؟ فسألوه عن ذلك، فقال: «والله إني لأعرف مما هو، ولقد رأيته أول يوم وضع، وأول يوم جلس عليه رسول الله ﷺ أرسل رسول الله ﷺ إلى فلانة- امرأة قد سماها سهل- مري غلامك النجار أن يعمل لي أعوادا أجلس عليهن إذا كلمت الناس، فأمرته، فعملها من طرفاء الغابة، ثم جاء بها فأرسلت إلى رسول الله ﷺ فأمر بها فوضعت هاهنا، ثم رأيت رسول الله ﷺ صلى عليها، وكبر وهو عليها، ثم ركع وهو

عليها، ثم نزل القهقرى فسجد في أصل المنبر، ثم عاد، فلما فرغ أقبل على الناس فقال: **أيها الناس إنما صنعت هذا لتأتموا بي، ولتعلموا صلاتي**»[٦٨].

قال عنه في فتح الباري: «وفيه استحباب اتخاذ المنبر، لكونه أبلغ في مشاهدة الخطيب والسماع منه»[٦٩].

هذا حديث من الأحاديث الثابتة عن رسول الله ﷺ في اتخاذ المنبر، ثم توارثته الأمة من بعده حتى زمننا الحاضر.

قال الزركشي الحنبلي[٧٠]- رحمه الله-: «وقد ثبت أن رسول الله ﷺ اتخذ منبرا، وخطب عليه، ولذلك توارثته الأمة بعده»[٧١].

المطلب الثاني: حكم الخطبة على المنبر أو ما يقوم مقامه

ذهب أصحاب المذاهب الأربعة- الحنفية[٧٢] والمالكية[٧٣] والشافعية[٧٤] والحنابلة[٧٥]- إلى استحباب الخطبة للجمعة على منبر أو ما يقوم مقامه من موضع عال.

بل نقل النووي وغيره[٧٦] إجماع أهل العلم على ذلك. قال النووي في المجموع: «أجمع العلماء على أنه يستحب كون الخطبة على منبر»[٧٧].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

أولا: الأدلة من السنة:

بالإضافة إلى ما سبق من الأدلة على مشروعية اتخاذ المنبر في الأمر السابق فهي- أيضا- تدل على استحباب الخطبة عليه استدلوا بما يلي:

١. ما رواه السائب [٧٨] بن يزيد ﷺ قال: «كان النداء يوم الجمعة أوله إذا جلس الإمام على المنبر على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر...»[٧٩].

وجه الدلالة: «إذا جلس الإمام على المنبر»[٨٠] يعني ليخطب بعد الأذان عليه، وهذا واضح الدلالة.

٢. ما رواه جابر بن عبد الله ﷺ قال: «جاء رجل والنبي ﷺ على المنبر يوم الجمعة يخطب، فقال له: أركعت ركعتين؟ قال: لا، فقال: اركع»[٨١].

وهذا- أيضا- واضح الدلالة.

هذا طرف من الأحاديث الكثيرة الدالة على استحباب الخطبة على المنبر.

ثانيا: الأدلة العقلية

١. إن الخطبة على المنبر أبلغ في إعلام الحاضرين الذي يتحقق به مقصود الخطبة [٨٢].

٢. إن الإمام إذا كان على منبر شاهده الناس، وإذا شاهدوه كان أبلغ في وعظهم[٨٣].

المطلب الثالث: مكان المنبر ومكان الوقوف عليه

وفيها أمران:

الأمر الأول مكان المنبر

ذهب أصحاب المذاهب الأربعة- الحنفية[٨٤] والمالكية[٨٥] والشافعية[٨٦] والحنابلة[٨٧] من السنة أن يكون المنبر على يمين المحراب، أي على يمين مستقبل القبلة إذا كان في المحراب.

واستدلوا على ذلك: بأن منبر النبي ﷺ كان على يمين محرابه، فيسن الاقتداء به[٨٨].

وجه الدلالة: أن يوضع المنبر في المسجد على يمين مستقبل القبلة اذا كان في المحراب،هذا إذا وقف الإمام على المنبر، أما إذا وقف على الأرض فإنه يقف على يسار المحراب، خلاف المنبر[٨٩].

الأمر الثاني مكان الوقوف على المنبر

قال بعض الشافعية[٩٠] وبعض الحنابلة[٩١] إنه يقف على الدرجة التي تلي المستراح.

واستدلوا بالسنة، والأدلة العقلية:

أولا- من السنة:

فعل النبي ﷺ، فقد كان منبره- عليه السلام- ثلاث درجات، يقف على الثالثة التي تلي مكان استراحة، ثم وقف أبو بكر على الثانية، ثم عمر على الأولى تأدبا، ثم وقف عثمان مكان أبي بكر، ثم علي موقف النبي ﷺ ثم زمن معاوية قلعه مروان وزاد فيه ست درج، فكان الخلفاء يرتقون ستا يقفون مكان عمر[٩٢].

لم أعثر على تخريج هذا الفعل فيما بين يدي من كتب السنة، لكن ذكره النووي في المجموع شرحا لكلام صاحب المهذب دون ذكر لمن أخرجه فقال: «وأما أن النبي ﷺ كان

يقف على الدرجة التي تلي المستراح فهذا الحديث موجود في أكثر النسخ وليس موجودا في بعض النسخ المقابلة بأصل المصنف، وهو حديث صحيح»[٩٣].

وقد ذكر بعض الشافعية إشكالا على الاستدلال بذلك، وهو أنه روي أن أبا بكر نزل عن موقف النبي ﷺ درجة، وعمر درجة أخرى، وعثمان أخرى، ووقف علي رضي الله عنه في موقف النبي ﷺ.

لكن أجابوا عنه بأن كلا منهم له قصد صحيح، وليس بعضهم حجة على بعض، والمختار هو موافقة النبي ﷺ لعموم الأمر بالاقتداء به[٩٤].

ثانيا- الأدلة العقلية:

أن وقوف الخطيب على المستراح أمكن له، فيستحب[٩٥].

وقد ذكر بعض الشافعية أنه يستحب للخطيب أن يقف في يمين المنبر إذا كان واسعا[٩٦].

المبحث الخامس
استقبال الخطيب للناس

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: استقبال الناس واستدبار القبلة

اختلف الفقهاء في حكم استقبال الخطيب الناس واستدبار القبلة أثناء الخطبة، وذلك على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: أن ذلك سنة.

وبهذا قال الحنفية[٩٧] وهو المشهور عند الشافعية[٩٨] والصحيح من المذهب عند الحنابلة[٩٩].

المذهب الثاني: أنه واجب، فلو استدبرهم واستقبل القبلة لم يصح وبهذا قال بعض الشافعية[١٠٠] وبعض الحنابلة[١٠١].

المذهب الثالث: أنه واجب، لكن لو استدبرهم واستقبل القبلة أجزأ وبهذا البعض الآخر من الشافعية[١٠٢].

أدلة أصحاب المذهب الأول:

أولا- استدلوا على الاستحباب بأدلة من السنة، والأدلة العقلية:

فمن السنة:

فعل النبي ﷺ قال ابن القيم- رحمه الله-: «وكان وجهه ﷺ قبلهم في وقت الخطبة»(١٠٣) ومما روي في ذلك ما يلي:

١. ما رواه الشعبي قال «كان رسول الله ﷺ إذا صعد المنبر يوم الجمعة استقبل الناس بوجهه فقال: **(السلام عليكم)** ويحمد الله، ويثني عليه، ويقرأ سورة، ثم يجلس، ثم يقوم فيخطب، ثم ينزل، وكان أبو بكر وعمر يفعلانه»(١٠٤).

وجه الدلالة: ان يستقبل الخطيب الناس بوجهه اثناء الخطبة ليكون كلامه اكثر تأثيرا

٢. ما رواه ابن عمر – رضي الله عنهما- عن النبي ﷺ «كان إذا دنا من منبره سلم على من عند المنبر، ثم يصعد، فإذا استقبل الناس بوجهه سلم عليهم ثم قعد»(١٠٥).

الأدلة العقلية:

أن الخطيب يعظ الناس بخطبته، ويوصيهم بتقوى الله- سبحانه- ومراقبته، فكان إقباله عليهم أبلغ في الانتفاع بها(١٠٦).

ثانيا- واستدلوا على الصحة مع الاستدبار بما يلي:

أن المقصود هو سماع الخطبة، وهو حاصل مع الاستدبار، كالأذان فإن من سننه استقبال القبلة، ويجزئ مع استدبارها(١٠٧).

أما أصحاب المذهبين الثاني والثالث فلم أطلع على أدلة لهم، ولعلهم يستدلون على الوجوب بفعل النبي ﷺ ومواظبته، ولكن هذا مجرد فعل، والفعل المجرد لا يدل على الوجوب، وإنما على الاستحباب.

واستدل أصحاب المذهب الثاني على عدم الأجزاء بأن في الاستدبار تركا للجهة المشروعة، فلا تجزئ الخطبة(١٠٨).

مناقشة هذا الدليل: يناقش بأن استقبال الجهة لا دليل على وجوبه، وإنما الوارد فيه فعل مجرد، وهو لا يدل على الوجوب كما أسلفت.

وأما أصحاب المذهب الثالث فلعلهم يستدلون على الإجزاء بما استدل به أصحاب المذهب الأول، والله أعلم.

الترجيح:

الذي يظهر رجحانه في هذه المسألة هو المذهب الأول القائل بسنية استقبال الخطيب للناس واستدبار القبلة أثناء الخطبة؛ لما استدلوا به. والله أعلم بالصواب.

المطلب الثاني: أن يقصد تلقاء وجهه فلا يلتفت

اختلف الفقهاء في قصد الخطيب تلقاء وجهه أثناء الخطبة، وعدم الالتفات، وذلك على مذهبين:

المذهب الأول: يسن قصد تلقاء وجهه.

وبه قال الشافعية(١٠٩) والحنابلة(١١٠).

المذهب الثاني: يسن الالتفات في بعض الخطبة.

وهذا منسوب إلى الإمام أبي حنيفة(١١١).

أدله أصحاب المذهب الأول:

استدلوا بأدلة من السنة، والأدلة العقلية:

أولا: من السنة:

فعل النبي ﷺ لذلك(١١٢).

ثانيا: الأدلة العقلية:

١. إنه إذا قصد وجهه عم الحاضرين سماعه، وإذا التفت يمينا قصر عن سماع يسرته، وإذا التفت شمالا قصر عن سماع يمنته(١١٣).

٢. إن في إعراضه عمن أقبل إليه وقصد بوجهه إليه قبح عشرة، وسوء أدب(١١٤).

دليل أصحاب المذهب الثاني:

استدل له النووي بأنه يسن الالتفات في بعض الخطبة قياسا على الأذان(١١٥). ولكي يبقى جميع الحاضرين مشدودين نحو الخطيب حيث ان كل واحد يظن ان الخطيب ينظر اليه، وحينئذ لا يستطيع احد ان يتحرك، ولا يكلم صاحبه فتعم الفائدة لذلك .

مناقشة هذا الدليل: يناقش بأنه قياس مع الفارق، فإن الأذان إعلام لغير الحاضرين، فيحتاج فيه إلى الالتفات لإعلام من على اليمين والشمال، أما الخطبة فهي خطاب للحاضرين في المسجد، فلا حاجة فيه للالتفات؛ لحصول الإبلاغ بدونه.

قال النووي عن هذا المذهب ودليله: «وهذا غريب، لا أصل له»(١١٦).

الترجيح:

الذي يظهر هو المذهب الأول القائل بأنه يسن أن يقصد الخطيب تلقاء وجهه أثناء الخطبة فلا يلتفت؛ لقوة أدلته، وخاصة العقلية، وضعف المذهب الثاني. والله أعلم بالصواب.

المبحث السادس
السلام على الناس

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: السلام على الناس إذا دخل المسجد

ظاهر كلام أصحاب المذاهب الأربعة- الحنفية[١١٧] والمالكية[١١٨] والشافعية[١١٩] والحنابلة[١٢٠] اتفاقهم على أنه يسنّ للخطيب أن يسلم على من حوله إذا دخل وقبل أن يصعد المنبر.

استدلوا بأدلة من السنة، والأدلة العقلية.

أولا- من السنة:

ما رواه عبد الله بن عمر- رضي الله عنهما- قال: «كان رسول الله ﷺ إذا دنا من منبره يوم الجمعة سلَّم على من عنده من الجلوس، فإذا صعد المنبر استقبل الناس بوجهه ثم سلَّم»[١٢١].

ثانيا- الأدلة العقلية:

أن دخول الخطيب على الناس إقبال منه عليهم، فيسنّ له السلام عليهم، كالإقبال في سائر الأحوال[١٢٢].

المطلب الثاني: السلام على الناس إذا صعد المنبر

اختلف الفقهاء في حكم سلام الخطيب على الناس إذا صعد المنبر واستقبلهم، وذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أنه يسن سلامه عليهم وبهذا قال الشافعية[١٢٣] والحنابلة[١٢٤].

المذهب الثاني: لا يشرع السلام عليهم وبهذا قال الحنفية[١٢٥] والمالكية[١٢٦].

أدلة أصحاب المذهب الأول:

استدلوا بأدلة من السنة، وآثار الصحابة، والأدلة العقلية:

أولا- من السنة:

١. ما رواه جابر بن عبد الله- رضي الله عنهما- قال: «كان رسول الله ﷺ إذا صعد المنبر سلم»(١٢٧).

٢. ما رواه عبد الله بن عمر- رضي الله عنهما- قال: «كان رسول الله ﷺ إذا دنا من منبره يوم الجمعة سلَّم على من عنده من الجلوس، فإذا صعد المنبر استقبل الناس بوجهه ثم سلَّم»(١٢٨). وهذه الأحاديث واضحة الدلالة في السلام على الحاضرين.

ثانيا- من آثار الصحابة- رضي الله عنهم- ما روي عن عثمان ﷺ أنه كان إذا صعد المنبر سلَّم، فأطال قدر ما يقرأ إنسان أم الكتاب(١٢٩).

ثالثا- الأدلة العقلية:

أنه استقبال بعد استدبار، فيسنّ له التسليم، كما لو استدبر قوما ثم عاد فاستقبلهم(١٣٠).

أدلة أصحاب المذهب الثاني:

١. إن عمل أهل المدينة المتصل بينهم عدم التسليم في هذه الحال، فلو كان عندهم شيء عن النبي ﷺ لم يعدلوا عنه(١٣١).

مناقشة هذا الدليل: يناقش بأن مبناه على الاحتجاج بعمل أهل المدينة، وهذا أصل من أصول المالكية لا يوافقون عليه.

٢. إن صعود الخطيب على المنبر اشتغال بافتتاح عبادة، فلم يشترط فيه السلام، كسائر العبادات(١٣٢).

مناقشة هذا الدليل: يناقش بأن أصحاب المذهب الأول لم يذهبوا إلى الاشتراط، وإنما قالوا بالسنية، ثم إن الخطيب لم يشتغل بالافتتاح حتى الآن وإن كان قد صعد.

٣. أن الخطبة ذكر يتقدّم الصلاة، فلم يشرع له السلام، كالأذان، والإقامة(١٣٣).

مناقشة هذا الدليل: يناقش بأن سبب التسليم ليس لكون الخطبة ذكرا متقدما على الصلاة، وإنما لأجل الدخول والإقبال على الحاضرين، وهذا لا يتحقق في الأذان والإقامة.

٤. القياس على الخطبة الثانية، فكما أنها لا تفتتح بالتسليم فكذلك الأولى(١٣٤).

مناقشة هذا الدليل: يناقش بأنه قياس مع الفارق، فالخطيب في الأولى قد دخل على الناس

من خارج المسجد واستقبلهم فاقتضى عموم الأدلة التسليم.

الترجيح:

الذي يظهر رجحانه في هذه المسألة- والله أعلم بالصواب- هو المذهب الأول القائل بسنية سلام الخطيب على الناس إذا صعد المنبر؛ لما استدلوا به، ولعموم الأدلة الكثيرة من الكتاب والسنة في الحث على إفشاء السلام.

المبحث السابع
الجلوس على المنبر حتى يفرغ المؤذن

اختلف الفقهاء في حكم جلوس الخطيب على المنبر بعد صعوده وقبل البدء في الخطبة حتى يفرغ المؤذن، وذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن هذا الجلوس سنة.

وبهذا قال الحنفية[١٣٥] والمالكية في المشهور عندهم[١٣٦] والشافعية[١٣٧] والحنابلة[١٣٨].

ومنهم من قال بإجماع الصحابة ﷺ عليه[١٣٩].

المذهب الثاني: أن هذا الجلوس واجب وبهذا قال بعض المالكية[١٤٠].

أدلة أصحاب المذهب الأول:

استدلوا بأدلة من السنة، والأدلة العقلية.

أولا- من السنة:

١. ما رواه السائب بن يزيد ﷺ قال: «كان النداء يوم الجمعة أوله إذا جلس الإمام على المنبر على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر»[١٤١].

وهذا واضح الدلالة.

٢. ما رواه ابن عمر- رضي الله عنهما- قال: «كان النبي ﷺ يخطب خطبتين، كان يجلس إذا صعد المنبر حتى يفرغ- أراه قال: المؤذن-، ثم يقوم فيخطب، ثم يجلس فلا يتكلم، ثم يقوم فيخطب»[١٤٢].

وهذا واضح الدلالة.

مناقشة هذا الدليل: يناقش هذا الحديث بأنه ضعيف الإسناد، فلا يصلح للاحتجاج، ولكن

كما قال النووي يغني عنه حديث السائب– الذي قبله(١٤٣).

ثانيا– الأدلة العقلية:

١. إن الخطيب بجلوسه بعد الصعود يستريح من تعب الصعود، ويتمكن من الكلام التمكن التام(١٤٤).

٢. إن في الجلوس بعد الصعود زيادة وقار، فيسنّ(١٤٥).

وأما أصحاب المذهب الثاني فلم أطلع على دليل لهم، والظاهر أنهم يستدلون بحديث السائب الذي استدل به أصحاب المذهب الأول، لكنه مجرد فعل، فلا يدل على الوجوب، بل على السنية .

الترجيح:

الذي يظهر رجحانه في هذه المسألة هو المذهب الأول القائل بسنية جلوس الخطيب على المنبر بعد صعوده حتى يفرغ المؤذن؛ لقوة ما استدلوا به، وخاصة حديث السائب رضي الله عنه. والله أعلم بالصواب.

المبحث الثامن
اعتماد الخطيب على قوس أو عصا أو سيفا أو نحوها

وفيه ثلاث مطالب:

المطلب الأول: حكم اعتماد الخطيب على قوس، أو عصا، أو سيف، أو نحوها

وفيها أمران:

الأمر الأول– حكم اعتماد الخطيب على قوس، أو عصا، أو نحوهما

اختلف الفقهاء في حكم اعتماد الخطيب أثناء خطبة الجمعة على قوس، أو عصا، وذلك على مذهبين:

المذهب الأول: يسنّ اعتماده على ذلك.

وبهذا قال المالكية(١٤٦) والشافعية(١٤٧) والحنابلة(١٤٨).

المذهب الثاني: يكره الاعتماد على ذلك.

وبه قال الحنفية(١٤٩).

أدلة المذهب الأول:

أولا- من السنة:

١. ما رواه عبد الله [١٥٠] بن الزبير ﷺ «أن النبي ﷺ كان يخطب بمِخْصَرَةٍ[١٥١] في يده»[١٥٢].

٢. ما روى عطاء[١٥٣] بن أبي رباح أنه سُئِل: أكان النبي ﷺ يقوم إذا خطب على عصا؟ قال: «نعم، كان يعتمد عليه اعتمادًا»[١٥٤].

٣. ما رواه البراء بن عازب ﷺ «أن النبي ﷺ نُووِلَ يوم العيد قوسًا فخطب عليه»[١٥٥].

هذه هي أبرز وأصح الأحاديث الواردة في سنية اعتماد الخطيب على قوس أو عصا

وقد جعل ابن القيم فعل النبي ﷺ هذا قبل اتخاذ المنبر، أما بعده فلم يعتمد على شيء[١٥٦].

ثانيا- الأدلة العقلية:

١. أن في الاعتماد على قوس أو عصا أو نحوهما شغلا عن مس اللحية والعبث باليد[١٥٧].

٢. أن اعتماد الخطيب على القوس أو العصا أو نحوهما أعون له، وأمكن لروعه، وأهدأ لجوارحه[١٥٨].

دليل أصحاب المذهب الثاني:

أن الاعتماد على القوس والعصا ونحوهما خلاف السنة، فيكره[١٥٩].

مناقشة هذا الدليل: يناقش بأنه ثبت في السنة الاعتماد على ذلك كما في أدلة أصحاب المذهب الأول.

الترجيح:

الذي يظهر رجحانه في هذه المسألة- والله أعلم بالصواب- المذهب الأول القائل بسنية اعتماد الخطيب على قوس أو عصا أو نحوهما في خطبة الجمعة، لقوة ما استدلوا به.

الأمر الثاني- اعتماد الخطيب على سيف

اختلف الفقهاء في حكم اعتماد الخطيب على سيف أثناء خطبة الجمعة، وذلك على ثلاثة مذاهب: **المذهب الأول:** لا يشرع الاعتماد على السيف مطلقا.

وبهذا قال الإمام ابن القيم- رحمه الله-[١٦٠].

المذهب الثاني: يسنّ الاعتماد على السيف مطلقا كالقوس ونحوهما.

وبهذا قال المالكية[١٦١] والشافعية[١٦٢] والحنابلة[١٦٣].

المذهب الثالث: يسنّ الاعتماد على السيف في البلاد التي فتحت عنوة دون البلاد التي فتحت صلحًا وبهذا قال الحنفية [١٦٤].

دليل أصاحب المذهب الأول:

استدل بعدم فعل النبي ﷺ لذلك[١٦٥].

دليل أصحاب المذهب الثاني:

أن في الاعتماد على السيف إشارة إلى أن هذا الدين فتح به، وقام به، ولهذا يسنّ أن يكون ذلك في يده اليسرى كعادة من يريد الجهاد به[١٦٦].

مناقشة هذا الدليل: ناقشه ابن القيم بأنه جهل قبيح وأن المحفوظ أنه ﷺ توكأ على العصا والقوس[١٦٧].

أدلة أصحاب المذهب الثالث:

استدلوا على سنية الاعتماد على السيف في البلاد التي فتحت عنوة بما يلي:

أن الخطيب إذا اعتمد على السيف في هذه البلاد فإنه يُري أهلها أنها فُتِحَتْ بالسيف، وأنهم إذا رجعوا عن الإسلام فذلك باقٍ بأيدي المسلمين، يقاتلونهم به حتى يرجعوا إلى الإسلام[١٦٨].

الترجيح:

الراجح في هذه المسألة– والله أعلم بالصواب– هو المذهب الأول الذي قال به ابن القيم، وهو عدم مشروعية اعتماد الخطيب في الجمعة على السيف؛ لعدم قيام الدليل على سنيته.

المطلب الثاني: اليد التي يمسك بها الخطيب القوس، أو العصا، أو نحوهما

اختلف القائلون بسنية اعتماد الخطيب على قوس، أو عصا، أو نحوهما أثناء خطبة الجمعة في اليد التي يمسك بها ذلك، على ثلاثة أقوال:

المذهب الأول: يمسكه بما شاء من يديه، والأخرى بحرف المنبر أو يرسلها.

وهذا هو المشهور عند الحنابلة(١٦٩).

المذهب الثاني: يمسكه بيسراه، والأخرى بحرف المنبر.

وبهذا قال الشافعية(١٧٠).

المذهب الثالث: يمسكه بيمناه.

وبهذا قال المالكية (١٧١).

الأدلة: لم أطلع على دليل لأصحاب المذهب الأول، والظاهر أنهم يستدلون بعدم ورود ما يدل على التحديد، فيبقى الخيار في ذلك للخطيب؛ لأنه أعرف بما يناسبه ويُمَكِّنه.

دليل أصحاب المذهب الثاني:

أن هذا الدين قام بالسيف، فيسنّ أن يكون في اليد اليسرى كعادة من يريد الجهاد(١٧٢).

دليل أصحاب المذهب الثالث:

لم أطلع على دليل صريح لهم، ولكن ظاهر كلامهم الاستدلالي على ذلك بأن من الحكم في الاعتماد على القوس والعصا ونحوهما الابتعاد عن العبث باللحية ونحوها أثناء الخطبة، والغالب استخدام اليد اليمنى في ذلك(١٧٣).

مناقشة هذا الدليل: يناقش بأن ما ذكروه غير منضبط، فقد يحصل العبث باليسار، بل إن من الناس من يكون عمله باليسار أكثر وأجود من اليمين.

الترجيح:

المتأمل لهذه المسألة يجد أنه ليس فيها أدلة واضحة وصريحة، ولهذا فالذي يظهر رجحانه فيها- والله أعلم بالصواب- هو المذهب الأول، وهو التخيير.

المطلب الثالث: ما يفعل الخطيب بيديه إذا لم يعتمد على شيء

إذا لم يعتمد الخطيب أثناء خطبة الجمعة على قوس أو عصا أو نحوهما كما تقدم فقال الشافعية[١٧٤] والحنابلة[١٧٥] له أن يمسك يده الشمال بيده اليمين، أو يرسلهما.

الدليل:

أن الغرض هو الخشوع أثناء الخطبة، وعدم العبث، فما يرى الخطيب أنه يحقق له ذلك من الإمساك أو الإرسال يفعله[١٧٦].

المبحث التاسع
رفع الصوت بها زيادة على القدر الواجب

ذهب الجمهور- الحنفية[١٧٧] والمالكية[١٧٨] والشافعية[١٧٩] والحنابلة[١٨٠] إلى أن رفع الصوت بالخطبة زيادة على القدر الواجب، وحسب الطاقة سنة من سنن الخطبة.

واستدلوا بأدلة من السنة والمعقول:

أولا- من السنة:

١. ما رواه جابر بن عبد الله ﷺ قال: «كان رسول الله ﷺ إذا خطب احمرت عيناه، وعلا صوته، واشتد غضبه حتى كأنه منذر جيش يمذهب: **صبحكم ومساكم**، ويمذهب: **بعثت أنا والساعة كهاتين**، ويقرن بين إصبعيه السبابة والوسطى، ويمذهب: **أما بعد، فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد، وشر الأمور محدثاتها، كل بدعة ضلالة**، ثم يمذهب: **أنا أولى بكل مؤمن من نفسه، من ترك مالا فلأهله، ومن ترك دين أو ضياعا[١٨١] فإليَّ وعليَّ**»[١٨٢].

وجه الدلالة: «يستدل به على أنه يستحب للخطيب أن يفخم أمر الخطبة، ويرفع صوته، ويجزل كلامه»[١٨٣].

٢. ما رواه النعمان بن بشير ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يخطب يمذهب: «ذركم **النار، أنذركم النار، حتى لو أن رجلا كان بالسوق لسمعه من مقامي هذا**، قال: حتى وقعت خميصة كانت على عاتقه عند رجليه»[١٨٤].

ثانيا- الأدلة العقلية:

إن رفع الصوت بالخطبة أبلغ في إعلام الناس، فيتحقق المقصود بها(١٨٥).

ومع ما سبق من سنية الجهر بالخطبة زيادة عن القدر الواجب إلا أن ذلك تيسر في وقتنا الحاضر بفضل الله- تعالى- ثم بفضل وجود مكبرات الصوت، فما على الخطيب لتطبيق هذه السنة إلا الاعتناء بهذه الأجهزة ومراعاة وضعها عند الإلقاء.

المبحث العاشر
الجلسة بين الخطبتين

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حكم الجلوس بين الخطبتين

اختلف الفقهاء في حكم جلوس الخطيب بين الخطبتين الأولى والثانية، وذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن الجلوس بين الخطبتين سنة، وبهذا قال الحنفية(١٨٦) والمالكية(١٨٧) وهو وجه عند الشافعية(١٨٨) لكن قال عنه النووي: «وهو شاذ ومردود»(١٨٩) وهو الرواية المشهورة عن الإمام أحمد، والصحيح من المذهب عند أصحابه، وعليه جمهورهم، وقطع به كثير منهم(١٩٠).

المذهب الثاني: أن الجلوس بين الخطبتين شرط لصحتهما، وهو الوجه الصحيح والمشهور عند الشافعية(١٩١) ورواية عن الإمام أحمد، واختارها بعض أصحابه(١٩٢).

أدلة أصحاب المذهب الأول:

استدلوا بأدلة من الكتاب، والسنة، وآثار الصحابة، والأدلة العقلية:

أولا- من الكتاب الكريم:

مذهب الله- سبحانه وتعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ٩﴾(١٩٣).

وجه الدلالة: أن الله- تعالى- أمر بالذكر مطلقا عن قيد الجلسة بين الخطبتين، فلا تجعل شرطا بخبر الواحد؛ لأنه يصير ناسخا لحكم الكتاب، ولا يصلح ناسخا له ولكن يصلح مكملا له، فيقال: إن قدر ما ثبت بالكتاب يكون فرضا، وما ثبت بخبر الواحد يكون سنة عملا بهما

بقدر الإمكان[١٩٤].

مناقشة هذا الاستدلال: يناقش من وجهين:

الوجه الأول: أن الاستدلال بالإطلاق له نصيب من القوة، لكن بناء على أن خبر الواحد لا يكون ناسخا للكتاب الذي هو رأي الحنفية فيه نظر، وهو مذهب مرجوح.

الوجه الثاني: أنه ليس فيه نسخ، وإنما هو تقييد لمطلق، والله أعلم.

ثانيا- من السنة:

١. ما رواه جابر بن سمرة ﷺ قال: «كان ﷺ يخطب قائما، ويجلس بين الخطبتين، ويقرأ آيات، ويذكّر الناس»[١٩٥].

٢. ما رواه عبد الله بن عمر ﷺ قال: «كان رسول الله ﷺ يخطب خطبتين يقطع بينهما»[١٩٦].

وكلاهما واضح الدلالة.

ثالثا- من آثار الصحابة ﷺ:

١. ما روي عن علي بن أبي طالب ﷺ أنه خطب فلم يجلس حتى فرغ[١٩٧].

وجه الدلالة: أن عليا ﷺ ترك الجلسة بين الخطبتين، ولو كانت شرطا لما تركها.

٢. ما روي عن عبد الله[١٩٨] بن عباس- رضي الله عنهما- أنه كان يخطب خطبة واحدة، فلما ثقل- أي أسن- جعلها خطبتين وقعد بينهما[١٩٩].

وجه الدلالة: أن ابن عباس- رضي الله عنهما- كان لا يجلس، فلما أسن جلس، فهذا دليل على أن الجلسة للاستراحة وليست بشرط للخطبة[٢٠٠].

رابعا- الأدلة العقلية:

١. إن الجلسة بين الخطبتين جلسة ليس لها ذكر مشروع، فلم تكن واجبة، كالجلسة الأولى أي قبل الخطبة[٢٠١].

٢. إن الخطبتين ذكران يتقدمان الصلاة، فلم يكن الجلوس بينهما شرطا، كالأذان والإقامة [٢٠٢].

٣. إن الجلسة بين الخطبتين قعود على المنبر قبل خطبته الثانية، فلم تكن شرطا كالجلسة الأولى[٢٠٣].

٤. الغرض من الخطبة هو الوعظ والتذكير، وهو يتحقق بدون هذه الجلسة، فلا تكون

شرطا[٢٠٤].

دليل أصحاب المذهب الثاني:

استدلوا بأدلة من السنة، والأدلة العقلية:

أولا- من السنة:

ما رواه مالك بن الحويرث ﷺ أن النبي ﷺ قال: «**صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي**»[٢٠٥].

وجه الدلالة: إن النبي ﷺ أمر بالصلاة كما صلى، وقد جلس بين الخطبتين في الجمعة وواظب على ذلك فيجب أن نفعل كما فعل[٢٠٦].

مناقشة هذا الدليل:

إن خطبة الجمعة ليست جزءا من الصلاة، وعلى التسليم بأنها من الصلاة فإن هذا الحديث لا يدل على وجوب كل ما فعل النبي ﷺ في الصلاة، فإن من أفعاله ما هو سنة باتفاق[٢٠٧].

ثانيا- الأدلة العقلية:

إن الخطبة أحد فرضي الجمعة، فوجب فيها القيام والقعود، كالصلاة[٢٠٨].

مناقشة هذا الدليل: يناقش بأنه لا يلزم من التماثل في الحكم المماثلة في الأفعال وإلا لزم المذهب بوجوب الركوع والسجود وغيرهما من أركان الصلاة في الخطبة.

كما أنه يلزم منه وجوب الأولى حال الأذان؛ لأنها قعود بعد دخول الإمام للخطبة[٢٠٩].

الترجيح:

الذي يظهر رجحانه في هذه المسألة هو المذهب الأول القائل بأن الجلسة بين الخطبتين سنة؛ لقوة ما استدلوا به. والله أعلم بالصواب

المطلب الثاني: مقدار الجلسة بين الخطبتين

اختلف الفقهاء في مقدار الجلسة بين الخطبتين سواء من قال بسنيتها ومن قال بشرطيتها- بعد اتفاقهم على أنها خفيفة- وذلك على أربعة مذاهب:

المذهب الأول: أنها بقدر قراءة سورة الإخلاص.

وبهذا قال بعض المالكية[٢١٠] وبه قال الشافعية[٢١١] وجماعة من الحنابلة[٢١٢].

المذهب الثاني: أنها بقدر قراءة ثلاث آيات.

وهذا هو ظاهر الرواية عند الحنفية[٢١٣].

المذهب الثالث: أنها بقدر تمكن الخطيب في موضع جلوسه واستقرار كل عضو منه في موضعه.

بهذا قال بعض الحنفية[٢١٤].

المذهب الرابع: أنها بقدر الجلسة بين السجدتين.

وبهذا قال بعض المالكية[٢١٥].

وهذه الأقوال لم أطلع على أدلة لها فيما بين يدي من كتب أصحابها، والظاهر- والله أعلم- أنها جلسة خفيفة للاستراحة والفصل بين الخطبتين، وأنه لا تقدير لها، بل بحسب اجتهاد الخطيب فيها، ولذلك لم يقدرها أكثر الفقهاء في كتبهم.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، أحمده وأشكره على توفيقه في البدء والختام، وأصلي وأسلم على خير الأنام نبينا محمد وعلى آله وصحبه الكرام.

أما بعد، فلا يخفى أن كل باحث يطرق موضوعا لا بد أن يتوصل فيه إلى بعض النتائج، وقد توصلت في هذا البحث إلى بعض النتائج ومن أبرزها ما يلي:

١. أن أعظم المقاصد الشرعية من خطبة الجمعة هو الوعظ والتذكير، بما فيه صلاح الفرد والمجتمع في الدنيا والآخرة، فيجب أن تدور حوله الخطبة.
٢. عند تطبيق هذه السنن على واقع كثير من الخطب اليوم يتضح وجود تقصير واضح، وسنن مهجورة، وأخطاء ظاهرة.
٣. لا يشترط لخطبة الجمعة الطهارة من الحدثين الأصغر والأكبر، ولا ستر العورة، بل يكون على وجه الاستحباب وإن كان الخطيب فيه شيء من ذلك صحت مع الإثم لسنيتها.
٤. كما يسن لها التجمل بلبس أحسن الثياب، والأفضل البياض.
٥. أن تكون على منبر أو موضع عال، والسنة كون المنبر على يمين المحراب، ويقف الخطيب على الدرجة التي تلي المستراح.
٦. أن يستقبل الخطيب الناس بوجهه، ويقصد تلقاء وجهه ولا يلتفت، وأن يستقبل الناس

الخطيب ما لم يكن هناك حرج ومشقة.

٧. أن يسلم على من حوله إذا دخل وقبل أن يصعد المنبر، ويسلم على الناس إذا صعد المنبر واستقبلهم.

٨. أن يجلس على المنبر حتى يفرغ المؤذن، وأن يعتمد على قوس أو عصا ونحوهما، ولا يشرع الاعتماد على السيف، ويكون بما شاء من يديه، فإن لم يعتمد على شيء فهو بالخيار بين إمساك يده الشمال باليمين أو يرسلهما.

٩. أن يرفع صوته بالخطبة زيادة على القدر الواجب وحسب الطاقة.

١٠. الجلسة بين الخطبتين هي سنة لعدم قيام الدليل على الشرطية في ذلك.

١١. إن مقدار الجلسة بين الخطبتين متروكة لاجتهاد الخطيب لعدم وجود الأدلة عند الفقهاء التي تدل على قدرها.

والله أعلم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.

هوامش البحث

[١] الترمذي الجمعة (٤٩١)، النسائي الجمعة (١٤٣٠)، أبو داود الصلاة (١٠٤٦)، أحمد (٤٨٦/٢)، مالك النداء للصلاة (٢٤٣).

[٢] تهذيب اللغة الأزهري، مادة (خطب) ٢٤٦/٧.

[٣] القاموس المحيط، مادة (خطب) ٦٥/١.

[٤] مختار الصحاح، مادة (خطب) ص (٧٦).

[٥] المصباح المنير للفيومي، مادة (خطب) ١٧٣/١.

[٦] حلية الفقهاء لابن فارس ص (٨٧).

[٧] تحرير ألفاظ التنبيه، أو المسمى بـ(لغة الفقهاء) للنووي ص (٨٤- ٨٥).

[٨] التعريفات للجرجاني ص (٩٩).

[٩] الخطابة في الإسلام للدكتور مصلح سيد بيومي ص (١١).

[١٠] بدائع الصنائع ٢٦٢/١.

[11] ينظر: المبسوط ٢٦/٢، وبدائع الصنائع ٢٦٣/١، وتبيين الحقائق ٢٢٠/١، والفتاوى الهندية ١٤٦/١.

[12] ينظر: التفريع ٢٣١/١، والكافي لابن عبد البر ٢٥١/١، والإشراف ١٣٣/١- ١٣٤.

[13] ينظر: المجموع ٥١٥/٤، وروضة الطالبين ٢٧/٢.

[14] ينظر: شرح الزركشي ١٨١/٢، والمغني ١٧٧/٣، والفروع ١١٤/٢، والمبدع ١٥٩/٢- ١٦٠، والإنصاف ٣٩١/٢- ٣٩٢، وكشاف القناع ٣٤/٢.

[15] ينظر: المبسوط ٢٦/٢، وبدائع الصنائع ٢٦٣/١.

[16] ينظر: المجموع ٥١٥/٤، وروضة الطالبين ٢٧/٢، ومغني المحتاج ٢٨٨/١.

[17] ينظر: شرح الزركشي ١٨١/٢، والمغني ١٧٧/٣، والفروع ١١٤/٢، والمبدع ١٥٩/٢- ١٦٠، والإنصاف ٣٩١/٢- ٣٩٢.

[18] المغني ١٧٧/٣.

[19] ينظر: بدائع الصنائع ٢٦٣/١.

[20] لم أطلع على حديث صريح بذلك، ولعل النووي أخذه من استقراء حال النبي ﷺ والله أعلم.

[21] البخاري الأذان (٦٠٥)، مسلم المساجد ومواضع الصلاة (٦٧٤)، أحمد (٥٣/٥).

[22] ينظر: النووي في المجموع ٥١٥/٤- ٥١٦.

[23] ينظر: بدائع الصنائع ٢٦٣/١.

[24] ينظر: المصدر نفسه .

[25] ينظر: كشاف القناع ٣٤/٢.

[26] ينظر: المبسوط ٢٦/٢، وبدائع الصنائع ٢٦٣/١، والهداية للمرغيناني ٨٣/١، وتبيين الحقائق ٢٢٠/١، وفتاوى قاضيخان ١٨٠/١، والفتاوى الهندية ١٤٦/١.

[27] ينظر: الإشراف ١٣٣/١- ١٣٤، والتفريع ٢٣١/١، والكافي لابن عبد البر ٢٥١/١.

[28] ينظر: حلية العلماء ٢٧٧/٢، والمجموع ٥١٥/٤، ٥٢٢- ٥٢٣، وروضة الطالبين ٢٧/٢، ومغني المحتاج ٢٨٨/١.

[29] ينظر: الهداية لأبي الخطاب ٥٢/١، والمغني ١٧٧/٣، وشرح الزركشي ١٨٠/٢، والفروع ١١٤/٢، والمحرر ١٥٠/١، والإنصاف ٣٩١/٢.

[30] ينظر: المبسوط ٢٦/٢، وبدائع الصنائع ٢٦٣/١.

(٣١) ينظر: حلية العلماء ٢٧٧/٢، والمجموع ٥١٥/٤، وروضة الطالبين ٢٧/٢.

(٣٢) ينظر: المغني ١٧٧/٣، وشرح الزركشي ١٨٠/٢، والفروع ١١٤/٢، والإنصاف ٣٩٢/٢.

(٣٣) ينظر: المبسوط ٢٦/٢، وبدائع الصنائع ٢٦٣/١.

(٣٤) ينظر: الإشراف ١٣٤/١، والمغني ١٧٧/٣، والمبدع ١٥٩/٢- ١٦٠، وكشاف القناع ٣٤/٢.

(٣٥) ينظر: الإشراف ١٣٤/١.

(٣٦) ينظر: المهذب مع المجموع ٥١٥/٤.

(٣٧) لم أطلع على حديث في ذلك، ولعله أخذ ذلك عن استقراء حاله والله أعلم.

(٣٨) ينظر: المغني ١٧٧/٣.

(٣٩) المصدر نفسه.

(٤٠) المصدر نفسه.

(٤١) لعله مأخوذ من استقراء حاله كما تقدم.

(٤٢) ذكر الاستدلال بذلك برهان الدين ابن مفلح في المبدع ١٥٩/٢.

(٤٣) ينظر: المهذب مع المجموع ٥١٥/٤، والمبدع ١٥٩/٢.

(٤٤) ينظر: المجموع ٥١٥/٤، وروضة الطالبين ٢٧/٢.

(٤٥) ينظر: الفروع ١١١/٢، والإنصاف ٣٩١/٢- ٣٩٣، وكشاف القناع ٣٤/٢.

(٤٦) الإنصاف ٣٩٣/٢.

(٤٧) ينظر: المجموع ٥١٥/٤، وروضة الطالبين ٢٧/٢، ومغني المحتاج ٢٨٨/١.

(٤٨) ينظر: الفروع ١١١/٢، والإنصاف ٣٩٢/٢- ٣٩٣.

(٤٩) المغني ٢٢٤/٣.

(٥٠) أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الطهارة- باب في الغسل يوم الجمعة ٩٤/١- ٩٥، الحديث رقم (٣٤٣)، والإمام أحمد في مسنده ١٧٧/٥، وقال النووي في المجموع ٥٣٧/٤.

(٥١) المغني ٢٣٠/٣، ومثله قال في المهذب مع المجموع ٥٣٧/٤.

(٥٢) ينظر: الحاوي الكبير: ٥٤/٣، والمجموع ٥٣٨/٤، وروضة الطالبين ٤٥/٢.

(٥٣) ينظر: المغني ٢٢٩/٣، والمبدع ١٧٠/٢، وكشاف القناع ٤٢/٢.

[٥٤] أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الجمعة- باب جواز دخول مكة بغير إحرام ٩٩٠/٢، الحديث رقم (١٣٥٩).

[٥٥] أخرجه البيهقي في سننه الكبرى في كتاب الجمعة- باب ما يستحب من الارتداء ببرد ٢٤٧/٣.

[٥٦] ينظر: المغني ٢٢٩/٣، والفروع ١٠٤/٢، والإنصاف ٤٠٨/٢، والمبدع ١٧٠/٢، وكشاف القناع ٤٢/٢.

[٥٧] ينظر: مراقي الفلاح ص (١٠٣).

[٥٨] ينظر: الحاوي ٥٤/٣، والمجموع ٥٣٨/٤، وروضة الطالبين ٤٥/٢.

[٥٩] أخرجه النسائي في سننه في كتاب الجنائز- باب أي الكفن خير ٣٥/٤، الحديث رقم (١٨٩٦)، وفي كتاب الزينة- باب الأمر بلبس البيض من الثياب ٢٠٥/٨، الحديثان (٥٣٢٢، ٥٣٢٣).

[٦٠] أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الطب- باب في الأمر بالكحل ٨/٤، الحديث رقم (٣٨٧٨).

[٦١] مسلم الحج (١٣٥٩)، النسائي الزينة (٥٣٤٦)، أبو داود اللباس (٤٠٧٧)، ابن ماجه الجهاد (٢٨٢١)، أحمد (٣٠٧/٤).

[٦٢] أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الحج- باب جواز دخول مكة بغير إحرام ٩٩٠/٢، الحديث رقم (١٣٥٨).

[٦٣] زاد المعاد ٤٥٩/٣.

[٦٤] ينظر: لسان العرب، مادة (نبر) ١٨٩/٥.

[٦٥] تحرير ألفاظ التنبيه المسمى بـ(لغة الفقه) ص (٨٥).

[٦٦] شرح النووي لصحيح مسلم ١٥٢/٦.

[٦٧] المبدع ١٦١/٢، ومثله قال البهوتي في كشاف القناع ٣٥/٢.

[٦٨] البخاري الجمعة (٨٧٥)، مسلم المساجد ومواضع الصلاة (٥٤٤)، النسائي المساجد (٧٣٩)، أبو داود الصلاة (١٠٨٠)، ابن ماجه إقامة الصلاة والسنة فيها (١٤١٦)، أحمد (٣٣٩/٥).

[٦٩] فتح الباري ٤٠٠/٢.

(٧٠) هو محمد بن عبد الله الزركشي الحنبلي، شمس الدين، أخذ الفقه عن موفق الدين عبد الله قاضي الديار المصرية وغيره، وكان إماما في المذهب، وصنف مصنفات نفيسة منها: شرح الخرقي، وشرح قطعة من المحرر، ومن الوجيز، وتوفي سنة ٧٧٢ هـ، (ينظر: شذرات الذهب ٢٢٤/٦، والسحب الوابلة ٩٦٦/٣).

(٧١) شرح الزركشي على الخرقي ١٦٥/٢.

(٧٢) ينظر: الفتاوى الهندية ١٤٧/١، ومراقي الفلاح ص (١٠٣).

(٧٣) ينظر: مواهب الجليل ١٧٢/٢، وبلغة السالك ١٨١/١.

(٧٤) ينظر: المجموع ٥٢٧/٤، وروضة الطالبين ٣١/٢، ومغني المحتاج ٢٨٨/١.

(٧٥) ينظر: الهداية لأبي الخطاب ٥٢/١، وشرح الزركشي ١٦٥/٢، المغني ١٦٠/٣، والفروع ١١٨/٢، والمحرر ١٥٠/١، والإنصاف ٣٩٥/٢، وكشاف القناع ٣٥/٢.

(٧٦) ومنهم الزركشي ١٦٥/٢، والبهوتي في كشاف القناع ٣٥/٢.

(٧٧) المجموع ٥٢٧/٤.

(٧٨) هو السائب بن يزيد ين سعيد بن ثمامة الكندي، يعرف بابن أخت النمر، صحابي صغير، له أحاديث قليلة، وحج به في حجة الوداع وهو ابن سبع سنين، وولاه عمر سوق المدينة، مات سنة ٩١هـ وقيل قبل ذلك، وهو آخر من مات بالمدينة من الصحابة، (ينظر: الإصابة ٦٢/٣، وأسد الغابة ٢٥٧/٢).

(٧٩) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الجمعة- باب الأذان يوم الجمعة ٢١٩/١.

(٨٠) البخاري الجمعة (٨٧٠)، النسائي الجمعة (١٣٩٢)، أبو داود الصلاة (١٠٨٧)، أحمد (٤٤٩/٣).

(٨١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الجمعة- باب إذا رأى الإمام رجال جاء وهو يخطب أمره أن يصلي ركعتين ٢٢٣/١، بدون لفظ (على المنبر)، وأخرجه بهذا اللفظ مسلم في صحيحه في كتاب الجمعة- باب التحية والإمام يخطب ٥٩٦/٢، الحديث رقم (٨٧٥).

(٨٢) ينظر: المهذب مع المجموع ٥٢٥/٤- ٥٢٦، والمجموع ٥٢٧/٤، ومغني المحتاج ٢٨٩/١، وشرح الزركشي ١٦٥/٢، وكشاف القناع ٣٥/٢.

(٨٣) ينظر: المجموع ٥٢٧/٤.

(٨٤) ينظر: مراقي الفلاح ص (١٠٣).

[٨٥] ينظر: البيان والتحصيل ٣٤١/١.

[٨٦] ينظر: الحاوي ٥٢/٣، وروضة الطالبين ٣١/٢، ومغني المحتاج ٢٨٨/١.

[٨٧] ينظر: المغني ١٦١/٣، والفروع ١١٨/٢، والإنصاف ٣٩٥/٢، والمبدع ١٦١/٢، وكشاف القناع ٣٥/٢.

[٨٨] ذكر ذلك الرافعي في فتح العزيز مع المجموع ٥٩٦/٤، وقال بذلك ابن حجر في تلخيص الحبير بهامش المجموع ٥٩٦/٤.

[٨٩] ينظر: الفروع والإنصاف ٣٩٥/٢، وكشاف القناع ٣٥/٢.

[٩٠] ينظر: المهذب مع المجموع ٥٢٦/٤، والمجموع ٥٢٦/٤، وروضة الطالبين ٣١/٢، ومغني المحتاج ٢٨٩/١.

[٩١] ينظر: الفروع ١١٨/٢، والإنصاف ٣٩٥/٢، والمبدع ١٦١/٢، وكشاف القناع ٣٥/٢.

[٩٢] الفروع ١١٨/٢، الإنصاف ٣٩٥/٢، كشاف القناع ٣٥/٢، المهذب مع المجموع ٥٢٦/٤، مغني المحتاج ٢٨٩/١.

[٩٣] المجموع ٥٢٦/٤.

[٩٤] ينظر: المجموع ٥٢٩/٤- ٥٣٠، ومغني المحتاج ٢٨٩/١.

[٩٥] ينظر: المهذب مع المجموع ٥٢٦/٤.

[٩٦] ينظر: المجموع ٥٢٧/٤، وروضة الطالبين ٣٣/٢، ومغني المحتاج ٢٨٩/١.

[٩٧] ينظر: بدائع الصنائع ٢٦٣/١، والفتاوى الهندية ١٤٦/١، ومجمع الأنهر ١٦٨/١، ومراقي الفلاح ص (١٠٣).

[٩٨] ينظر: الحاوي الكبير للمرداوي ٥٤/٣، والوجيز ٦٤/١، وروضة الطالبين ٣٢/٢، ومغني المحتاج ٢٨٩/١- ٢٩٠.

[٩٩] ينظر: الهداية لأبي الخطاب ٥٢/١، والمغني ١٧٨/٣، والفروع ١٢١/٢، والمحرر ١٥١/١، والمبدع ١٦٢/٢، والإنصاف ٣٩٦/٢، وكشاف القناع ٣٧/٢.

[١٠٠] ينظر: روضة الطالبين ٣٢/٢، وفتح الباري ٤٠٢/٢.

[١٠١] ينظر: الفروع ١٢١/٢، والإنصاف ٣٩٦/٢، والمبدع ١٦٣/٢.

[١٠٢] ينظر: فتح الباري ٤٠٢/٢.

[١٠٣] ينظر: زاد المعاد ٤٣٠/١.

(١٠٤) البيهقي في سننه الكبرى في كتاب الجمعة- جماع أبواب آداب الخطبة- باب الإمام يسلم على الناس إذا صعد المنبر قبل أن يجلس ٢٠٥/٣.

(١٠٥) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى في كتاب الجمعة- جماع أبواب آداب الخطبة- باب الإمام يسلم على الناس إذا صعد المنبر قبل أن يجلس ٢٠٥/٣، وقال: « تفرد به عيسى به عبد الله بن الحكم بن النعمان بن بشير أبو موسى الأنصاري، قال أبو سعد: قال أبو أحمد بن عدي: عامة ما يرويه لا يتابع عليه »، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ١٨٤/٢.

(١٠٦) ينظر: الحاوي الكبير للماوردي ٥٤/٣.

(١٠٧) ينظر: الحاوي الكبير للماوردي ٥٥/٣، وينظر في أوله المغني ١٧٨/٣، والمبدع ١٦٣/٢، وكشاف القناع ٣٧/٢.

(١٠٨) ينظر: المبدع ١٦٣/٢.

(١٠٩) ينظر: الأم ٢٣٠/١، والحاوي ٥٥/٣، والمجموع ٥٢٨/٤، وروضة الطالبين ٣٢/٢، ومغني المحتاج ٢٨٩/١.

(١١٠) ينظر: المغني ١٧٨/٣، والفروع ١١٩/٢، والمبدع ١٦٣/٢، وكشاف القناع ٣٦/٢.

(١١١) نسبه إليه النووي في المجموع ٥٢٨/٤.

(١١٢) وممن استدل بذلك ابن قدامة في المغني ١٧٨/٣، وبرهان الدين ابن مفلح في المبدع ١٦٣/٢، والبهوتي في كشاف القناع ٣٦/٢.

(١١٣) ينظر: الأم ٢٣٠/١، والحاوي ٥٥/٣، ومعناه في المغني ١٧٨/٣، والمبدع ١٦٣/٢، وكشاف القناع ٣٦/٢.

(١١٤) ينظر: الأم ٢٣٠/١، والحاوي ٥٥/٣.

(١١٥) ينظر: المجموع ٥٢٨/٤.

(١١٦) ينظر: المصدر نفسه.

(١١٧) لم أطلع على كلام صريح لهم في ذلك إلا أنه يفهم من كلامهم على السلام بعد صعود المنبر الذي سيأتي ومن مذهب ابن قدامة في المغني ١٦١/٣: «وقال مالك، وأبو حنيفة: لا يسن السلام عقيب الاستقبال، لأنه قد سلم حال خروجه»، ولذلك قلت في مطلع كلامي: (ظاهر كلام).

(١١٨) ينظر: مواهب الجليل والتاج والإكليل بهامشه ١٧١/٢.

(١١٩) ينظر: الوجيز ٦٤/١، والمجموع ٥٢٧/٤، وروضة الطالبين ٣١/٢، ومغني المحتاج ٢٨٩/١.

(١٢٠) ينظر: المغني ١٦١/٣، والفروع ١١٨/٢، والإنصاف ٣٩٦/٢، والمبدع ١٦١/٢، وكشاف القناع ٣٥/٢.

(١٢١) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى في كتاب الجمعة- جماع أبواب آداب الخطبة- باب الإمام يسلم على الناس إذا صعد المنبر قبل أن يجلس ٢٠٥/٣، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ١٨٤/٢.

(١٢٢) ينظر: مغني المحتاج ٢٨٩/١.

(١٢٣) ينظر: الحاوي الكبير للمرداوي ٥٣/٣، والوجيز ٦٤/١، وحلية العلماء ٢٧٨/٢، والمجموع ٥٢٧/٤، وروضة الطالبين ٣١/٢، ومغني المحتاج ٢٨٩/١.

(١٢٤) ينظر: الهداية لأبي الخطاب ٥٢/١، والمغني ١٦١/٣، والفروع ١١٨/٢، والمحرر ١٥١/١، والإنصاف ٣٩٥/٢- ٣٩٦، وكشاف القناع ٣٥/٢.

(١٢٥) ينظر: البناية ٨١٠/٢، وحاشية ابن عابدين ١٥٠/٢، وحاشية الشلبي على تبيين الحقائق بهامشه ٢٢٠/١، ومراقي الفلاح ص (١٠٤).

(١٢٦) ينظر: الإشراف ١٣٣/١، ومواهب الجليل والتاج والإكليل بهامشه ١٧١/٢، والمنتقى شرح الموطأ ١٨٩/١.

(١٢٧) أخرجه ابن ماجه في سننه في كتاب إقامة الصلاة- باب ما جاء في الخطبة يوم الجمعة ٣٢٥/١، الحديث رقم (١١٠٩)، وقال البوصيري في الزوائد ٣٧٠/١: «هذا إسناد ضعيف لضعف ابن لهيعة».

(١٢٨) تقدم تخريجه ص (٢١) .

(١٢٩) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه في كتاب الصلوات- باب الإمام إذا جلس على المنبر يسلم ١١٤/٢.

(١٣٠) ينظر: المهذب مع المجموع ٥٢٦/٤، ومغني المحتاج ٢٨٩/١، والمبدع ١٦١/٢- ١٦٢، وكشاف القناع ٣٥/٢.

(١٣١) ينظر: الإشراف ١٣٣/١، والمنتقى شرح الموطأ ١٨٩/١.

(١٣٢) ينظر: الإشراف ١٣٣/١، والمنتقى شرح الموطأ ١٨٩/١.

(١٣٣) ينظر: الإشراف ١٣٣/١.

(١٣٤) ينظر: الإشراف ١٣٣/١.

(١٣٥) ينظر: الفتاوى الهندية ١٤٧/١، ومراقي الفلاح ص (١٠٣).

(١٣٦) ينظر: الكافي لابن عبد البر ٢٥١/١، والإشراف ١٣٣/١، ومواهب الجليل والتاج والإكليل بهامشه ١٧١/٢، والفواكه الدواني ٣٠٧/١.

(١٣٧) ينظر: الحاوي ٥٣/٣، والمجموع ٥٢٧/٤، وروضة الطالبين ٣١/٢، ومغني المحتاج ٢٨٩/١.

(١٣٨) ينظر: الهداية لأبي الخطاب ٥٢/١، وشرح الزركشي ١٦٧/٢، والمغني ١٦٢/٣، والفروع ١١٨/٢، والإنصاف ٣٩٦/٢، وكشاف القناع ٣٥/٢.

(١٣٩) البهوتي في كشاف القناع ٣٥/٢ وغيره.

(١٤٠) ينظر: مواهب الجليل والتاج والإكليل بهامشه ١٧١/٢.

(١٤١) البخاري الجمعة (٨٧٠)، الترمذي الجمعة (٥١٦).

(١٤٢) أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الصلاة- باب الجلوس إذا صعد المنبر ٣٥٤/١، الحديث رقم (١٠٩٢)، وقال النووي في المجموع ٥٢٦/٤: (بإسناد ضعيف).

(١٤٣) المجموع ٥٢٦/٤.

(١٤٤) ينظر: مغني المحتاج ٢٨٩/١، والمبدع ١٦٢/٢، وكشاف القناع ٣٥/٢- ٣٦.

(١٤٥) ينظر: مواهب الجليل ١٧١/٢.

(١٤٦) ينظر: المدونة ١٥٦/١، والبيان والتحصيل ٣٤١/١، ومواهب الجليل ١٧٢/٢، والشرح الصغير ١٨١/١، والفواكه الدواني ٣٠٧/١.

(١٤٧) ينظر: الأم ٢٣٠/١، والحاوي الكبير للمرداوي ٥٣/٣- ٥٤، والوجيز ٦٤/١، والمجموع ٥٢٨/٤، وروضة الطالبين ٣٢/٢، ومغني المحتاج ٢٩٠/١.

(١٤٨) ينظر: الهداية لأبي الخطاب ٥٢/١، والمغني ١٧٩/٣، والفروع ١١٩/٢، والمحرر ١٥١/١، والإنصاف ٣٩٧/٢، والمبدع ١٦٣/٢.

(١٤٩) ينظر: حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح ص (٣٣٤).

[١٥٠] هو عبد الله بن الزبير بن العوام بن خويلد القرشي، الأسدي، أمه أسماء بنت أبي بكر الصديق وهو أول مولود في الإسلام بعد الهجرة للمهاجرين، حنكه النبي وسماه، بويع بالخلافة بعد يزيد، وقتل سنة ٧٣هـ، (ينظر: أسد الغابة ١٦١/٣، والإصابة ٦٩/٤).

[١٥١] قال في المصباح: الْمِخْصَرَةُ- بكسر الميم- قضيب أو عنزة ونحوه يشير به الخطيب إذا خاطب الناس، (ينظر المصباح المنير، مادة (خصر) ١٧١/١).

[١٥٢] أخرجه البزار كما في كشف الأستار ٣٠٦/١- ٣٠٧، وأبو الشيخ الأصبهاني في أخلاق النبي ص (١٢٨)، وابن سعد في الطبقات ٢٧٧/١، وفيه ابن لهيعة وهو ضعيف لكن قال العبدلي في تحفة الأريب ص (٩).

[١٥٣] هو عطاء بن أبي رباح القرشي، المكي، ولد في خلافة عمر، وقيل: في خلافة عثمان، وكان أحد الفقهاء المجتهدين، له آراء فقهية كثيرة، لقي كثيرا من الصحابة وأخذ عنهم، وانتهت إليه الفتوى في مكة، وتوفي سنة ١١٤ هـ، (ينظر: تذكرة الحفاظ ٩٨/١، وتهذيب التهذيب ١٩٩/٧).

[١٥٤] أخرجه عبد الرزاق في مصنفه في كتاب الجمعة- باب اعتماد رسول الله على العصا ١٨٣/٣.

[١٥٥] أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الصلاة- باب يخطب على قوس ٢٩٨/١، رقم (١١٤٥).

[١٥٦] ينظر: زاد المعاد ٤٢٩/١.

[١٥٧] ينظر: البيان والتحصيل ٣٤١/١، ومواهب الجليل ١٧٢/٢، والفواكه الدواني ٣٠٧/١.

[١٥٨] ينظر: الحاوي الكبير للمرداوي ٥٤/٣، والمهذب مع المجموع ٥٢٦/٤، والمغني ١٧٩/٣، والمبدع ١٦٣/٢.

[١٥٩] حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح ص (٣٣٤).

[١٦٠] ينظر: زاد المعاد ٤٢٩/١.

[١٦١] ينظر: الشرح الصغير ١٨١/١، والفواكه الدواني ٣٠٧/١.

[١٦٢] ينظر: المجموع ٥٢٨/٤، وروضة الطالبين ٣٢/٢، ومغني المحتاج ٢٩٠/١.

[١٦٣] ينظر: الهداية لأبي الخطاب ٥٢/١، والمغني ١٧٩/٣، والفروع ١١٩/٢، والإنصاف ٣٩٧/٢، وكشاف القناع ٣٦/٢.

(١٦٤) ينظر: مراقي الفلاح (١٠٣)، وحاشية الطحطاوي عليه ص (٣٣٤).

(١٦٥) ينظر: زاد المعاد ٤٢٩/١.

(١٦٦) ينظر: مغني المحتاج ٢٩٠/١، والمبدع ١٦/٢، وكشاف القناع ٣٦/٢.

(١٦٧) ينظر: زاد المعاد ١٩٠/١.

(١٦٨) مراقي الفلاح ص (١٠٣).

(١٦٩) ينظر: الفروع ١١٩/٢، والإنصاف ٣٩٧/٢، والمبدع ١٦٣/٢، وكشاف القناع ٣٦/٢.

(١٧٠) ينظر: المجموع ٥٢٨/٤، وروضة الطالبين ٣٢/٢، ومغني المحتاج ٢٩٠/١.

(١٧١) ينظر: الفواكه الدواني ٣٠٧/١.

(١٧٢) ينظر: مغني المحتاج ٢٩٠/١.

(١٧٣) ينظر: الفواكه الدواني ٣٠٧/١.

(١٧٤) ينظر: الحاوي ٥٤/٣، والمجموع ٥٢٨/٤، وروضة الطالبين ٣٢/٢، ومغني المحتاج ٢٩٠/١.

(١٧٥) ينظر: المغني ٢٨٠/٣، والفروع ١١٩/٢، والإنصاف ٣٩٧/٢، والمبدع ١٦٣/٢، وكشاف القناع ٣٦/٢.

(١٧٦) ينظر: روضة الطالبين ٣٢/٢ والمجموع ٥٢٨/٤.

(١٧٧) ينظر: الفتاوى الهندية ١٤٧/١، ومراقي الفلاح، ص (١٠٣).

(١٧٨) ينظر: مواهب الجليل، والتاج والإكليل بهامشه ١٧٢/٢، والشرح الصغير وبلغة السالك معه ١٨١/١.

(١٧٩) ينظر: الأم ٢٣٠/١، والحاوي ٥٥/٣، والمجموع ٥٢٨/٤، وشرح النووي على صحيح مسلم ١٥٦/٦.

(١٨٠) ينظر: المغني ١٧٨/٣، والفروع ١١٩/٢، والإنصاف ٣٩٧/٢، والمبدع ١٦٣/٢، وكشاف القناع ٣٦/٢

(١٨١) قال النووي: قال أهل اللغة: الضياع- بفتح الضاد- العيال، قال ابن قتيبة: أصله مصدر ضاع يضيع ضياعا، المراد من ترك أطفالا وعيالا ذوي ضياع، فأوقع المصدر موضع الاسم. (ينظر: شرح صحيح مسلم ١٥٥/٦).

[١٨٢] أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الجمعة- باب تخفيف الصلاة والخطبة ٥٩٢/٢، الحديث رقم (٨٦٧).

[١٨٣] شرح النووي لصحيح مسلم ١٥٥/٦- ١٥٦.

[١٨٤] أخرجه الإمام أحمد في مسنده ٢٦٨/٤، ٢٧٢.

[١٨٥] ينظر: المهذب مع المجموع ٥٢٦/٤، وكشاف القناع ٣٦/٢.

[١٨٦] ينظر: المبسوط ٢٦/٢، والهداية للمرغيناني ٨٣/١، وبدائع الصنائع ٢٦٣/١، وتبيين الحقائق ٢٢٠/١، والفتاوى الهندية ١٤٧/١.

[١٨٧] ينظر: الإشراف ١٣٣/١، والكافي لابن عبد البر ٢٥١/١، ومواهب الجليل والتاج والإكليل بهامشه ١٧١/٢، والفواكه الدواني ٣٠٧/١.

[١٨٨] ينظر: المجموع ٥١٥/٤، وروضة الطالبين ٢٧/٢.

[١٨٩] ينظر: المجموع ٥١٥/٤، وروضة الطالبين ٢٧/٢.

[١٩٠] ينظر: الهداية لأبي الخطاب ٥٢/١، والتمام ٢٣٥/١، وشرح الزركشي ١٧٦/٢. والمغني ١٧٦/٣، والفروع ١١٨/٢- ١١٩، والمحرر ١٥١/١، والإنصاف ٣٩٧/٢.

[١٩١] ينظر: الأم ١٩٩/١، والوجيز ٦٤/١، وحلية العلماء ٢٧٦/٢، والمجموع ٥١٤/٤، وروضة الطالبين ٢٧/٢، ومغني المحتاج ٢٨٧/١.

[١٩٢] ومنهم أبو بكر النجاد، ينظر التمام ٢٣٥/١، وشرح الزركشي ١٧٧/٢، والفروع ١١٩/٢، والمبدع ١٦٢/٢، والإنصاف ٣٩٧/٢.

[١٩٣] سورة الجمعة الآية رقم (٩).

[١٩٤] ينظر: بدائع الصنائع ٢٦٣/١.

[١٩٥] مسلم الجمعة (٨٦٢)، النسائي الجمعة (١٤١٨)، أبو داود الصلاة (١٠٩٣)، ابن ماجه إقامة الصلاة والسنة فيها (١١٠٦)، أحمد (١٠٠/٥).

[١٩٦] أخرجها البخاري في صحيحه في كتاب الجمعة- باب القعدة بين الخطبتين يوم الجمعة ٢٢٣/١.

[١٩٧] أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه في كتاب الصلوات- باب من كان يخطب قائما ١١٢/٢.

(١٩٨) هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم، ابن عم رسول الله ولد قبل الهجرة بثلاث سنين، ودعا له النبي بالفقه في الدين وتعليمه التأويل، فكان يسمى (حبر الأمة)، ولاه علي على البصرة، وتوفي سنة ٦٨ هـ. (ينظر: أسد الغابة ١٩٢/٣، والإصابة ٩٠/٤).

(١٩٩) هكذا ذكره الكاساني في بدائع الصنائع ٢٦٣/١ مستدلا به لهذا المذهب، ولم يعزه لشيء من كتب السنة والآثار، ولم أطلع عليه.

(٢٠٠) ينظر: بدائع الصنائع ٢٦٣/١.

(٢٠١) ينظر: المغني ١٧٦/٣، والمبدع ١٦٢/٢.

(٢٠٢) ينظر: الإشراف ١٣٣/١.

(٢٠٣) ينظر: الإشراف ١٣٣/١.

(٢٠٤) شرح الزركشي ١٧٦/٢.

(٢٠٥) البخاري الأذان (٦٠٥)، مسلم المساجد ومواضع الصلاة (٦٧٤).

(٢٠٦) ينظر: فتح الباري ٤٠٦/٢.

(٢٠٧) ينظر: المصدر نفسه .

(٢٠٨) ينظر: المهذب مع المجموع ٥١٤/٤.

(٢٠٩) ينظر: المصدر نفسه .

(٢١٠) ينظر: الكافي لابن عبد البر ٢٥٠/١، وبلغة السالك ١٨٠/١، ومواهب الجليل ١٧١/٢-١٧٢.

(٢١١) ولكنهم اختلفوا في قدر الواجب منه، ففي وجه أنه بقدر الطمأنينة، وهذا هو الصحيح والمشهور عندهم، والوجه الثاني: يشترط كونه قدر سورة الاخلاص. ينظر: المجموع ٥١٤/٤- ٥١٥، وروضة الطالبين ٣٢/٢، ومغني المحتاج ٢٩٠/١.

(٢١٢) ينظر: الفروع ١١٩/٢، والإنصاف ٣٩٧/٢، والمبدع ١٦٣/٢، وكشاف القناع ٣٦/٢.

(٢١٣) ينظر: الفتاوى الهندية ١٤٧/١، ومراقي الفلاح ص (١٠٣)، ومجمع الأنهر والدر المنتقى بهامش ١٦٨/١.

(٢١٤) ينظر: المراجع السابقة.

(٢١٥) ينظر: الفواكه الدواني ٣٠٧/١، ومواهب الجليل ١٧١/٢.

المصادر

القرآن الكريم

١. **أسد الغابة في معرفة الصحابة** لابن الأثير: علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني، دار إحياء التراث العربي (بيروت– لبنان).

٢. **الإشراف على مذاهب الخلاف** للقاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي، مطبعة الإدارة.

٣. **الإصابة في تمييز الصحابة** لابن حجر: أحمد بن علي، دار الكتب العلمية (بيروت– لبنان).

٤. **الأم** للإمام الشافعي: أبي عبد الله محمد بن إدريس، الطبعة الثانية، الناشر دار المعرفة (بيروت– لبنان).

٥. **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل** للمرداوي: علاء الدين أبي الحسن على بن سليمان تصحيح وتحقيق: محمد الفقي، الطبعة الأولى ١٣٧٦ هـ، دار إحياء التراث العربي (بيروت– لبنان).

٦. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** للكاساني: علاء الدين أبي بكر بن مسعود، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ، الناشر: دار الكتاب العربي (بيروت– لبنان).

٧. **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة** لأبي الوليد بن رشد القرطبي، تحقيق الأستاذ أحمد الجبابي وغيره، طبع دار الغرب الإسلامي (بيروت– لبنان) ١٤٠٥هـ.

٨. **التاج والإكليل لمختصر خليل** للمواق: محمد بن يوسف العبدري مطبوع بهامش مواهب الجليل، الطبعة الثانية ١٣٩٨هـ، الناشر دار الفكر (بيروت– لبنان).

٩. **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق** للزيلعي: فخر الدين عثمان بن علي، الطبعة الثانية، الناشر دار المعرفة (بيروت– لبنان).

١٠. **تحرير ألفاظ التنبيه**، أو لغة الفقهاء للنووي: أبي زكريا يحيى بن شرف، تحقيق عبد

الغني الدقر، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ، دار القلم (دمشق- سورية).

١١. **تحفة الأريب بما جاء في العصا للخطيب** لمحمد بن عبد الوهاب بن علي الوصابي العبدلي، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ، الناشر مكتبة التوعية الإسلامية لإحياء التراث الإسلامي بالقاهرة.

١٢. **تذكرة الحفاظ** للذهبي: شمس الدين أبي عبد الله محمد الذهبي، دار إحياء التراث العربي (بيروت- لبنان).

١٣. **التعريفات** للجرجاني؛ علي بن محمد، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، دار الكتب العلمية (بيروت- لبنان).

١٤. **التفريع** لابن الجلاب: أبي القاسم عبيد الله بن الحسين بن الحسن دراسة وتحقيق د حسين بن سالم الدهمان، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ. دار الغرب الإسلامي (بيروت- لبنان).

١٥. **تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير** لابن حجر: أحمد بن علي بن محمد، مطبوع بحاشية المجموع للنووي، الناشر: دار الفكر (بيروت- لبنان).

١٦. **تهذيب التهذيب** لابن حجر: أحمد بن علي، الطبعة الأولى ١٣٢٥هـ، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية (حيدر آباد- الدكن- الهند).

١٧. **تهذيب اللغة** للأزهري: أبي منصور محمد بن أحمد، تحقيق الأستاذ عبد العظيم محمود، ومراجعة محمد علي النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مطابع سجل العربي في القاهرة.

١٨. **حاشية ابن عابدين:** تأليف محمد أمين المعروف بابن عابدين، ت ١٢٥٢هـ، دار الفكر، (بيروت- لبنان) ١٤٢١هـ.

١٩. **حاشية الشلبي:**

٢٠. **حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح** للطحطاوي: أحمد بن محمد بن إسماعيل، الطبعة الثالثة، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق سنة ١٣١٨ هـ، الناشر دار

إحياء التراث العربي (بيروت– لبنان).

٢١. **الحاوي الكبير** للماوردي: أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب، تحقيق د محمود مطرجي ومن معه، الناشر دار الفكر (بيروت– لبنان) ١٤١٤هـ.

٢٢. **حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء** للشاشي القفال: أبي بكر محمد بن أحمد، تحقيق د ياسين أحمد إبراهيم درادكة، الطبعة الأولى ١٩٨٨م، الناشر مكتبة الرسالة الحديثة (عمان– الأردن).

٢٣. **حلية الفقهاء** لابن فارس: أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا الرازي، تحقيق د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الطعبة الأولى ١٤٠٣هـ، الشركة المتحدة للتوزيع (بيروت– لبنان).

٢٤. **روضة الطالبين وعمدة المفتين** للنووي: أبي زكريا يحيى بن شرف، المكتب الإسلامي (بيروت– لبنان).

٢٥. **زاد المعاد في هدي خير العباد** لابن القيم: أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي، تحقيق شعيب وعبد القادر الأرنؤوط، الطبعة الثانية ١٤٠١ هـ، الناشر مؤسسة الرسالة (بيروت– لبنان).

٢٦. **السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة** لابن حميد: محمد بن عبد الله النجدي ثم المكي، تحقيق وتقديم وتعليق د بكر عبد الله أبو زيد، ود عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، الطبعة الأولى ١٤١٦ هـ، مؤسسة الرسالة (بيروت– لبنان).

٢٧. **سنن ابن ماجه** لابن ماجه: محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار الفكر، (بيروت– لبنان).

٢٨. **سنن أبي داود** لأبي داود: سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، (بيروت– لبنان).

٢٩. **سنن الترمذي**، ويسمى الجامع الصحيح للترمذي: أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة، تحقيق وتصحيح: عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الثانية ١٤٠٣ هـ، دار الفكر

(بيروت– لبنان)، الناشر: دار الكتب العلمية، (بيروت– لبنان).

٣٠. **السنن الكبرى** للبيهقي: أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي، دار الفكر، (بيروت– لبنان).

٣١. **سنن النسائي:** للنسائي: أحمد بن شعيب، ترقيم وفهرسة عبد الفتاح أبو غدة، الطبعة الأولى المفهرسة ١٤٠٦هـ، طبع دار البشائر الإسلامية (بيروت– لبنان)، الناشر: مكتبة المطبوعات الإسلامية (حلب– سورية).

٣٢. **شذرات الذهب في أخبار من ذهب** لابن العماد: أبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي، دار الكتب العلمية (بيروت– لبنان).

٣٣. **شرح الزركشي على مختصر الخرقي** للزركشي: محمد بن عبد الله تحقيق الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين طبع شركة العبيكان بالرياض.

٣٤. **الشرح الصغير على مختصر خليل** للدردير: أحمد بن محمد، مطبوع بهامش بلغة السالك، الناشر دار المعرفة (بيروت– لبنان).

٣٥. **صحيح البخاري** للبخاري: أبي عبد الله محمد بن إسماعيل، طبعت بالأفست عن طبعة دار الكتب العامرة باستانبول، الناشر: دار الكتب العلمية (بيروت– لبنان).

٣٦. **صحيح سنن ابن ماجه** للألباني: محمد ناصر الدين، إشراف زهير الشاويش، الطبعة الثالثة ١٤٠٨هـ، المكتب الإسلامي بيروت، الناشر: مكتب التربية العربي لدول الخليج العربي بالرياض.

٣٧. **صحيح مسلم** لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الثانية ١٣٩٢هـ، الناشر: دار إحياء التراث العربي (بيروت– لبنان).

٣٨. **الطبقات الكبرى** لابن سعد: محمد بن سعد بن منيع، الناشر دار صادر (بيروت– لبنان).

٣٩. **الفتاوى الهندية** للشيخ نظام ومجموعة من علماء الهند، الطبعة الثالثة ١٤٠٠ هـ، الناشر دار إحياء التراث العربي (بيروت– لبنان).

٤٠. **فتاوى قاضيخان** لحسن الأوزجندي، مطبوع بهامش الجزء الأول والثاني والثالث من الفتاوى الهندية، الطبعة الثالثة ١٤٠٠هـ، الناشر دار إحياء التراث العربي (بيروت- لبنان).

٤١. **فتح الباري شرح صحيح البخاري** لابن حجر: أحمد بن علي العسقلاني، تصحيح سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، الناشر دار المعرفة (بيروت- لبنان).

٤٢. **فتح العزيز شرح الوجيز** للرافعي: أبي القاسم عبد الكريم بن محمد، مطبوع بحاشية المجموع للنووي، دار الفكر (بيروت- لبنان).

٤٣. **الفروع** لابن مفلح: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن مفلح، مراجعة عبد الستار أحمد فراج، الطبعة الثالثة، عالم الكتب (بيروت- لبنان).

٤٤. **الفواكه الدواني** للنفراوي: أحمد بن غنيم بن سالم، الناشر دار المعرفة (بيروت- لبنان).

٤٥. **القاموس المحيط** للفيروزآبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب، المؤسسة العربية للطباعة والنشر (بيروت- لبنان) دار الجيل.

٤٦. **الكافي في فقه أهل المدينة** لابن عبد البر: أبي عمر يوسف بن عبد الله، تحقيق محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ، الناشر مكتبة الرياض الحديثة بالرياض.

٤٧. **كشاف القناع عن متن الإقناع** للبهوتي: منصور بن يونس، عالم الكتب (بيروت- لبنان).

٤٨. **لسان العرب** لابن منظور: جمال الدين محمد بن مكرم بن علي، الناشر: دار صادر، (بيروت- لبنان).

٤٩. **المبدع في شرح المقنع** لابن مفلح: أبي إسحاق برهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبد الله، الطبعة الأولى، طبع ونشر المكتب الإسلامي (بيروت- لبنان).

٥٠. **المبسوط** للسرخسي: شمس الدين محمد بن أحمد، الطبعة الثالثة ١٣٩٨هـ، الناشر دار المعرفة (بيروت- لبنان).

٥١. **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر** لدماد أفندي: عبد الله بن محمد بن سليمان، الناشر دار إحياء التراث العربي (بيروت- لبنان).

٥٢. **المجموع شرح المهذب** للنووي: أبي زكريا يحيى بن شرف الناشر دار الفكر (بيروت- لبنان).

٥٣. **المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل** للشيخ مجد الدين أبي البركات ابن تيمية، الناشر دار الكتاب العربي (بيروت- لبنان).

٥٤. **مختار الصحاح** للرازي: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، إخراج دائرة المعاجم في مكتبة لبنان ببيروت.

٥٥. **مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح** للشرنبلالي: حسن بن عمار بن علي، دار المعرفة (بيروت- لبنان).

٥٦. **مسند احمد بن حنبل:** للإمام أبي عبد الله احمد بن حنبل الشيباني ت ٢٤١هـ، مؤسسة قرطبة، مصر.

٥٧. **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي** للفيومي: أحمد بن محمد بن علي، المكتبة العلمية (بيروت- لبنان).

٥٨. **مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج** لمحمد الخطيب الشربيني، الناشر دار الفكر (بيروت- لبنان).

٥٩. **المنتقى شرح موطأ مالك** للباجي: أبي الوليد سليمان بن خلف، الطبعة الأولى ١٣١٤ هـ، مطبعة السعادة بمصر.

٦٠. **مواهب الجليل شرح مختصر خليل** للحطاب: أبي عبد الله محمد بن محمد، الطبعة الثانية ١٣٩٨ هـ، دار الفكر (بيروت- لبنان).

٦١. **الهداية شرح بداية المبتدي** للمرغيناني: أبي الحسن علي بن أبي بكر، الطبعة الثانية ١٣٩٧هـ، الناشر: دار الفكر (بيروت- لبنان).

٦٢. **الهداية** لأبي الخطاب: محفوظ بن أحمد الكلوذاني، تحقيق إسماعيل الأنصاري، وصالح

السليمان العمري، مراجعة ناصر السليمان العمري، الطبعة الأولى ١٣٩٠هـ، طبع في مطابع القصيم.

٦٣. **الوجيز في فقه الإمام الشافعي** لأبي حامد الغزالي، الناشر دار المعرفة (بيروت- لبنان).

الآثار المترتبة على القول بأصل اللغة

د. مثنى فاضل ذيب الجبوري

كلية الشريعة

المقدمة

الحمد لله رب العالمين ذي الجلال والكمال، الذي خلق الخلق على أحسن هيئة وأفضل حال، وعرفهم نفسه بما أنزل على رسوله في كتاب خشعت وتصدعت منه الجبال، بأعذب كلام وابلغ مقال، المصور لهم على هيئات مختلفة، وأشكال متنوعة، الملهم لهم الألسنة المختلفة، واللغات المتعددة، وجاعل ذا من آياته للعالمين بلا فصال.

والصلاة والسلام على سيد الخلق، وحبيب الحق الناطق بالصدق، أفصح وابلغ من نطق، محمد بن عبد الله الذي أرسله الله إلى الناس جميعاً، بشيراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً، على الرغم من اختلاف لغاتهم، وتنوع لهجاتهم، وجعله رحمة مهداة، ونعمة مسداة، وآتاه جوامع الكلم وأجرى الحكمة على لسانه والحسن والعبق.

وعلى أله وصحبه الميامين الغرر، الذين صانوا منطقهم من اللحن والزلل، وكانوا من أفصح الناس كلاماً وحازوا فيه الظفر، نشروا دين الله وبلغوه لمن لسانهم مختلف، فجعلوه بحكمتهم وصبرهم وجهادهم من الموافق المؤتلف.

وعلى من سار على نهجه، واتبع هداه واستن بسنته، إلى يوم البعث والنشور.

أما بعد: فإن اللغة بحر واسع الأرجاء، عميق الأجواء، شديد الأصداء، فيه من الدرر ما لا يحصى، ومن الجواهر الأنفس والأغلى، ومن اللآلئ النادر والأجمل والأبهى، صيده وفير، وخيره عميم، لا عواصف فيه ولا أعاصير، لا يبخل بخيره على أحد، ولا يمنع من الصيد فيه فرد، ألوانه صافية، ومياهه دافية، وسفنه دوماً على شواطئه راسية، تنتظر الراكبين، وتتشرف بخدمة الزائرين، وأنا اخترت أن أكون من أولئك المتمتعين الباحثين، عن كنوز هذا البحر المعطاء، فشمرت الساعد ونزعت ثوب العناء، لامتطي مركباً من مراكبه، ولأحصل على نفحات من فيض جوده، وجميل خيره، فكان مركبي متكفلاً للإبحار بي حيث مكمن أصل اللغة، وحيث مظان وجود الكلام عمن قام بوضعها، وهل يا ترى كانت توقيفية من الله جل وعلا، أو أن البشر هم من وضعها وتصالحوا عليها، وبعد الرحلة الماتعة الشيقة، والإبحار في أماكن غاية في الروعة عاد بي المركب بسلام، حاملاً ما لذ وطاب من أطايب كنوز الكلام، وقد ضمنت تفاصيل هذه الرحلة بمباحث مختصرة مجملة ضمنتها ما شاهدت، وما لاقيت، وما عرفت، وما تعلمت، مع تصوراتي التي حصلت عليها من الرحلة،

وتصديقاتي التي حكمت بها بعد المحصلة، هذا وقد نقلت هذه التجربة، وملامح الرحلة المفيدة المنتجة لمن أراد الاطلاع بالطريقة الآتية:

شرعت ابتداءً بوصف تعريفي للغة من حيث معانيها ودلالاتها، ثم بينت أن اللغات متعددة، ومتنوعة، وكثيرة، ومختلفة، وأن هذا الاختلاف آية من آيات الله الدالة على عظمته وقدرته ثم تناولت الأسباب التي قد تؤثر في تنوع اللغات وتعدد اللهجات.

وبعدها شرعت في المقصد وتناولت الأقوال الواردة في أصل اللغة جامعاً للمؤثر منها محصياً بتحديد البارز من بينها وبعده حصرت الخلاف في أقوال رئيسية رأيت أن عليها يدور الخلاف ثم أخذت في بيان دليل كل قول وحجته ورد كل صاحب قول على مخالفه وبعد العرض للأقوال والأدلة والنقاش ذكرت ما رجحته وما ملت إليه منها مبيناً الأسباب التي دعتني إلى هذا الترجيح والأمور التي وجهتني إلى هذا الاختيار.

وبعد ذلك كله وردت مبحثا تناولت فيه بعضاً من الآثار المترتبة على القول بأصل اللغة مما وقعت عليه عيني وأفردت لكل اثر مكاناً خاصاً وذكرت وجهات النظر المختلفة في اعتبار الأثر أو عدم اعتباره.

ثم لخصت ما توصلت إليه في البحث في خانة النتائج فأنهيتهُ بخاتمة بسيطة.

وختاماً أسأل الله العلي القدير أن يوفقني وجميع المسلمين لما يحب ويرضى وأن يأخذ بنواصينا إلى البر والتقوى والصلاح والرشاد والهدى وأسأله تعالى أن يجعل عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم وأن يجنبني الخطأ والزلل إنه ولي ذلك والقادر عليه.

المبحث الأول
حد اللغة وثبوتها

المطلب الأول: التعريف باللغة

مفهوم اللغة:

اللغة هي الوسيلة التي يخاطب الناس بعضهم بعضاً بها ويعبرون عن دواخلهم ويوصلون تصوراتهم بواسطتها.

وحقيقة مفهوم اللغة أنها مجموعة الألفاظ الدالة على المعاني النفسية يعني أن المتكلم يتصور في نفسه نسبة شيء لشيء بعد تصور مفردات مركب يدل على النسبة

بينهما كما يتصور العلم ثم يتصور نفعه ثم يضم إلى ذلك نسبة الموضوع إلى المحمول أو نسبة المسند إلى المسند إليه ثم يعبر عن تلك النسبة بلسانه فيقول العلم نافع فتلك الألفاظ الدالة على هذا المعنى هي اللغة وأنت خبير بأن التصور لا يختلف حتى يقال له تصور هندي أو عربي أو فارسي وإنما الذي يختلف ويسمى بأسماء هو اللفظ المعبر به عما في الضمائر من تصورات[١].

ومما يحسن في هذا المقام التعريفي للغة أن نورد ما جاء في أصل معناها في المعجمات ومن أين اشتقت لما فيه من كثير فائدة وجميل أثر فمما ورد في معنى اللغة: «واللُّغة اللِّسْنُ وحَدُّها– أي تعريفها– أَنها أَصوات يُعبِّر بها كل قوم عن أَغراضِهم وهي فُعْلةٌ من لَغَوْت أَي تكلَّمت أَصلها لُغْوة ككُرةٍ وقُلةٍ وثُبةٍ كلها لاماتها واوات وقيل أَصلها لُغَيٌ أَو لُغَوٌ والهاء عوض وجمعها لُغًى مثل بُرة وبُرًى وفي المحكم الجمع لُغات ولُغونَ قال ثعلب: قال أَبو عمرو لأَبي خيرة: يا أَبا خيرةَ سمعتَ لُغاتِهم فقال أَبو خيرة وسمعت لُغاتَهم فقال أَبو عمرو يا أَبا خيرة: أُريد أَكتَفَ منك جِلداً جِلْدُك قد رقَّ ولم يكن أَبو عمرو سمعها ومن قال لُغاتَهم بفتح التاء شبَّهها بالتاء التي يوقف عليها بالهاء والنسبة إِليها لُغَوِيّ ولا تقل لَغَوِيٌّ قال أَبو سعيد إِذا أَردت أَن تنتفع بالإِعراب فاسْتَلْغِهم أَي اسمع من لُغاتِهم من غير مسأَلة وقال الشاعر:

وإِنــي إِذا اسْـتَلْغانيَ القَـوْمُ فــي السُّـرَى ... بَرِمْـــتُ فـــأَلْفَوْني بسِـــرِّك أَعْجَمـــا

اسْتَلْغَوْني أَرادوني على اللَّغْو التهذيب لَغا فلان عن الصواب وعن الطريق إِذا مالَ عنه قاله ابن الأَعرابي قال واللُّغَةُ أُخِذَت من هذا لأَن هؤلاء تكلموا بكلام مالُوا فيه عن لُغةِ هؤلاء الآخرين واللَّغْو النُّطق يقال هذه لُغَتهم التي يَلْغُون بها أَي يَنْطِقُون ولَغْوى الطيرِ أَصواتُها والطيرُ تَلْغَى بأَصْواتِها أَي تَنْغَم»[٢]. «وسمعت لغاتهم أي اختلاف كلامهم»[٣].

إذن فاللغة هي النطق بالألفاظ، أو الوسيلة اللسانية للنطق بالألفاظ ويعني في اللغة الصوت الصادر من صاحبه لذا تسند للطير ويراد بها أصواتها وأنغامها وقد تطلق ويراد بها الكلام نفسه وذلك لأنها الوسيلة لإيصال ما في النفس من معاني مما يعبر عنه باللفظ المفيد فأصل الكلام منبعه من النفس والألفاظ أدلة عليه وذلك كأن يقوم بنفسك معنى قام زيد أو قعد عمرو ونحو ذلك فيسمى ذلك الذي تخيلته كلاما.[٤] وتعبر عنه بألفاظ وهذه الألفاظ المعبرة عن الكلام النفسي هي اللغة وفي هذا يقول الشاعر:

لا يعجبنك من خطيب خطبة حتى يكون مع الكلام أصيلا
إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا[٥]

تعدد الألسنة واختلاف اللغات:

قال تعالى في محكم كتابه العزيز: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ ﴿٢٢﴾ ﴾[٦] فمن آيات الله الدالة عليه اختلاف ألسنة الناس، وتعدد لغاتهم؛ بأن علم سبحانه كل صنف من الناس لغته، أو ألهمه جل وعلا وضعها، وأقدره عليها فصار بعضهم يتكلم بالعربية، وبعضهم بالفارسية، وبعضهم بالرومية إلى غير ذلك مما الله تعالى أعلم بكميته ,ومنهم من قال إنه من الممكن أن يراد بالألسنة هنا أجناس النطق، وأشكاله فقد أختلف ذلك اختلافا كثيرا فلا تكاد تسمع منطقين متساويين في الكيفية من كل وجه.[٧]

فالألسنة على ما قال أهل التفسير: هي «اللغات أو أجناس النطق وأشكاله خالف عزّ وعلا بين هذه الأشياء حتى لا تكاد تسمع منطقين متفقين في همس واحد ولا جهارة، ولا حدّة، ولا رخاوة، ولا فصاحة، ولا لكنة، ولا نظم، ولا أسلوب، ولا غير ذلك من صفات النطق وأحواله»[٨].

ولعل لهذا الاختلاف الفطري الذي جبل الله عليه الناس، وجعله آية من آياته الظاهرة أسباباً وجودية أثرت في تكونه؛ وكانت المقتضية لتحققه، فمما ذكر في هذا الشأن أن علة «اختلاف أمزجة الألسنة وسببه هو اختلاف الأهوية وطبائع الأمكنة، فإذا غلب البرد مثلا على مكان برد هواؤه وطبع البرد التكثيف والتثقيل؛ لأن العنصرين الباردين وهما الماء، والأرض ثقيلان كثيفان والماء أشدهما بردا والأرض أشدهما كثافة فيغلب الثقل على ألسنة أهل ذلك القطر فيثقل النطق على ألسنتهم ثم يضعون الألفاظ المخصوصة للمعاني المخصوصة فيجيء النطق بها ثقيلا كالعجمي، والتركي وغيرهما، وإذا غلب الحر على مكان سخن هواؤه وطبع الحرارة التجفيف والتحليل، والتلطف فتغلب الخفة على ألسنة أهل ذلك المكان فيخف النطق على ألسنتهم، ثم يضعون الألفاظ المخصوصة للمعاني المخصوصة فيجيء النطق بها خفيفا سمحا سهلا كاللغة العربية فلهذا كانت أفصح اللغات، وأحسنها وأشرفها، وحصل الإعجاز والتحدي بكلام الله تعالى النازل بها دون كلامه النازل

بغيرها، مع أنه قد كان في قدرة الله سبحانه أن يعجز أهل كل لسان بما نزله من كلامه بذلك اللسان، وقد أشار إلى هذا المتقدمون من الأطباء في فلسفة الطب»[٩].

المطلب الثاني: ثبوت اللغة بالتوقيف أو بالاصطلاح

أقوال واستدلالات:

بعد أن بينا مفهوم اللغة، ومعانيها التي ترد عليها، ننتقل إلى موضوع مهم آلا وهو كيف وضعت اللغة، ومن قام بوضعها؟

فاللغة سبيل التخاطب، ووسيلة التفاهم، وذريعة نقل التصورات، وتثبيت التصديقات لها مفردات توصل المعلومة وتراكيب تتحقق الإسنادات يستعملها بنو البشر فيما بينهم، ويتداولون أساليبها، ويختلفون في الإحاطة بجزئياتها كل حسب طاقته، وتعليمه هذه اللغة وسيلة قيام الحضارات والمكونة لهويات الأمم والأقوام، اختلف العلماء في كيفية إثباتها، ومن الذي قام بوضعها على أقوال عديدة، ومذاهب شتى كل تناولها من وجهة نظره، وبناءً على ما ترجح عنده من أدلة، فالمسألة خارجة عن القطع وداخلة بعمق في مجال الظنيات، وقبل أن نضع اليد على الأقوال المشهورة، والتي ترسخ على أرضية الدليل، نمر سريعاً على ما ورد في الباب من أقوال، ونحاول أن نجمعها بنقل مستوفٍ عن طريق مستند.

فمما ذكر في وضع اللغة وثبوتها الأقوال الآتية:

١- ذهب الجمهور الأعظم من الصحابة، والتابعين من المفسِّرين؛ إنها كلّها توقيف من الله تعالى؛ فالله جل وعلا هو من علم الناس الكلام، وخلق فيهم الأصوات وألهمهم إلى ذلك[١٠].

٢- ذهبت المعتزِلة إلى أن اللغات بأَسرها تثبت اصطلاحاً، أي: أن البشر هم من قام بوضعها، واستعمالها، والاتفاق عليها[١١].

٣- إن القَدْر الذي يدعو به الإنسانُ غيرَه إلى التواضع يثبت توقيفاً، وما عدا ذلك يجوز أن يثبت بكل واحد من الطريقين، إما توقيفاً من الله أو اصطلاحاً بين البشر وهذا ما ذهب إليه الأمام الأستاذ أبو اسحق الأسفراييني[١٢].

٤- لا يجوز أن تثبت توقيفاً، ويجوز أن تثبت اصطلاحاً، ويجوز أن يثبت بعضها توقيفاً، وبعضها اصطلاحاً، والكلّ ممكِنٌ، وهذا ما ذهب إليه القاضي أبو بكر الباقلاني[١٣].

٥- أن التوقيف وقع في الابتداء على لغة واحدة، وما سِواها من اللغات وقع عليها التوقيف بعد الطُّوفان من الله تعالى في أولاد نوح حين تفرَّقوا في الأَقطار، وهذا قول الأستاذ أبي منصور[١٤].

وهناك أقوال أخر تخص اللغة العربية على وجه التحديد، وهل هي أول اللغات، وغيرها حدثت بعدها وهي توقيفية، والأخرى منها توقيفية واصطلاحية.

حاصل الأمر أن لدينا ثلاثة أقوال رئيسية في الباب المتناول وهي: الأول: أن اللغات توقيفية من الله. والثاني: أنها اصطلاحية تواضع عليها بنو البشر. والثالث: أن منها توقيفي، ومنها ما يثبت بالقياس بمعنى أن منها ما هو اصطلاحي.

إذا تقرر هذا ننتقل إلى حجة كل فريق وما ذكروه من أدلة على أقوالهم، وما ذهبوا إليه في هذه المسألة:

أدلة القائلين بالتوقيف:

استدل القائلون بأن اللغة توقيفية، وأنها وحي من الله جل وعلا بجملة أدلة نقلية وعقلية يمكن إجمالها بما يأتي:

١- قول الله جل وعلا: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾[١٥] وجه الدلالة من الآية أن الله جل وعلا علم آدم أسماء جميع المسميات، فما من شيء موجود إلا والله ألهم آدم إياه بعلم ضروري، ودليل التعميم، وشمول جميع المسميات؛ التوكيد المعنوي بـ(كلها)، الدافع لتوهم أن بعض الأسماء لم يعلمها الله لآدم، ويوردون في هذا المعنى للآية آثار عن السلف؛ فمما يوردونه ما قاله ابن عباس رضي الله عنهما، وعكرمة، وقتادة، ومجاهد، وسعيد بن جبير وغيرهم من السلف رحمهم الله، أن الله علمه أسماء جميع الأشياء كلها؛ جليلها، وحقيرها، وأنه علمه أسماء كل شيء حتى الصفحة والقدر[١٦].

قال القرطبي: «قال ابن خويز منداد: في هذه الآية دليل على أن اللغة مأخوذة توقيفا، وأن الله تعالى علمها آدم عليه السلام جملة، وتفصيلا، وكذلك قال ابن عباس رضي الله عنهما، أنه علمه أسماء كل شيء حتى الجفنة، والمحلب، وروي شيبان عن قتادة قال: علم آدم من الأسماء أسماء خلقه ما لم يعلم الملائكة، وسمى كل شيء باسمه وأنحى منفعة كل شيء إلى جنسه»[١٧].

٢- «قوله تعالى: ﴿ إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ﴾[١٨] ذمهم على تسميتهم بعض الأسماء بما سموها به من تلقاء أنفسهم فلولا التوقيف في كلها؛ لما استحقوا الذم بذلك»[١٩].

٣- «قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ ﴾[٢٠] ولا يجوز أن يكون المراد اختلاف تأليفات الألسنة وتركيبها؛ لأن ذلك في غير الألسن أبلغ، وأكمل؛ فلا يفيد تخصيص الألسنة بالذكر، فبقي أن يكون المراد اختلاف اللغات، إما بطريق حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، أو إطلاق اسم العلة على المعلول، أو اسم المحل على الحال، وحينئذ فلولا أنها توقيفية؛ لما امتن علينا بها»[٢١].

٤- دليل العقل المثبت للتوقيف؛ فإن وضع الألفاظ المخصوصة للمعاني المخصوصة لا يمكن إلا بالقول بالتوقيف؛ فلو كان ذلك القول بوضع آخر من جانبهم لزم أن يكون كل وضع مسبوقا بوضع آخر لا إلى نهاية وهو محال؛ لأنه يلزم منه التسلسل فوجب الانتهاء إلى ما حصل بتوقيف الله تعالى[٢٢].

٥- إجماع العلماء على الاحتجاج بلغة قوم فيما يختلفون فيه، أو يتفقون عليه، ثم احتجاجهم بالآثار المنقولة في اللغات من أشعار وأقوال، ولو كانت اللغة مواضعة واصطلاحاً اتفاقياً بين البشر؛ لم يكن أولئك المحتج بالمنقول عنهم بأولى منا، أو من غيرنا في الاحتجاج لو اصطلحنا على لغة اليوم[٢٣]، وهذا الاستدلال قوي والكل متفق عليه، إما بالتبني، أو بالتطبيق العملي له حال الاستدلال بالموروث اللغوي عمن سبق.

٦- الواقع يشهد بأن اللغة توقيفية من الله لا تواضعاً اصطلاحياً بين البشر، فلم يبلغنا، ولم نشهد نحن ولا غيرنا أن قوماً ما في زمان يقارب زماننا أجمعوا على تسمية شيء من الأشياء متواضعين عليه مصطلحين له، وقد كان الصحابة رضي الله عنهم وهم البلغاء والفصحاء من النظر في العلوم الشريفة ما لا خفاء به، وما علمناهم اصطلحوا على اختراع لغة أو اختراع لفظة لم تتقدمهم[٢٤].

وقد بين أصحاب هذا القول أن قولهم بالتوقيف لا يلزم منه أن اللغة جاءت هكذا جملة واحدة، بل معناه أن الله جل وعلا وقّف آدم عليه السلام على ما شاء أن يعلمه إياه؛ مما احتاج إلى علمه في زمانه، وانتشر من ذلك العلم ما شاء الله أن ينتشر، ثم علّم بعد آدم نبياً نبياً ما شاء أن يعلمه، حتى انتهى الأمر إلى نبينا محمد ﷺ.

أدلة القائلين بأن اللغة اصطلاحية:

قد استدل القائلون بالاصطلاح بجملة من الأدلة منها:

١- دليل عقلي له ارتباط بتكليف الإنسان، وارتباط هذا التكليف بالعقل حيث قالوا أن العلم بالصفة إذا كان ضروريا كان العلم بالموصوف أيضا ضروريا؛ فلو خلق الله تعالى العلم في قلب العاقل؛ بأنه وضع هذا اللفظ لهذا المعنى لزم أن يكون العلم بالله ضروريا، وذلك يقدح في صحة التكليف، ولا خروج من هذا الإشكال إلا بالقول أن وضع الألفاظ جرى اصطلاحاً ليكون للعقل اختيار في التكليف[٢٥].

٢- ومما ذكروه أن «الدليل على جواز وقوعها اصطلاحا، هو أنه لا يبعد أن يحرك الله تعالى نفوس العقلاء لذلك، ويعلم بعضهم مراد بعض ثم ينشئون على اختيارهم صيغا، وتقترن بما يريدون أحوال لهم وإشارات إلى مسميات، وهذا غير مستنكر وبهذا المسلك ينطق الطفل على طول ترديد المسمع عليه ما يريد تلقينه وإفهامه»[٢٦].

٣- وقالوا عن اللغة أنها اصطلاحية لزوماً؛ إذ كيف تكون توقيفا ولا يفهم التوقيف إذا لم يكن لفظ صاحب التوقيف معروفا للمخاطب باصطلاح سابق، ومع انتفاء هذا الاصطلاح ينتفي أن تكون اللغة توقيفاً[٢٧] لانتفاء تلك المعرفة السابقة.

هذا وقد أجابوا على ما استدل به القائلون بالتوقيف بأن الدليل النقلي لا حجة فيه لغة فالله جل وعلا قال:عرضهم والمراد أعيان بني آدم، أو الملائكة[٢٨]، وهو يقال لما يعقل، ولو أراد الأشياء لقال: عرضها، أو عرضهن، كما أن المنقول فيه تأويل مفسرين، ولا دليل قاطع في الباب، وهو أيضاً محتمل بأن كان موضوعا قبل آدم بوضع خلق آخرين فعلمه ما تواضع عليه غيره، ويحتمل أنه أراد أسماء السماء والأرض، وما في الجنة والنار، دون الأسامي التي حدثت مسمياتها والآثار الواردة معارضة، وما تطرق إليه الاحتمال بطل به الاستدلال[٢٩].

وأن الآية الثانية يمكن أن تحمل على الاصطلاح كما أننا «لا نسلم أنه ذمهم على تسميتهم بعض الأشياء إنما ذمهم على اعتقادهم كونها آلهة، وإليه أشار بقوله والذم للاعتقاد»[٣٠].

وعن الآية الثالثة قالوا بأنه إذا «انتفت الحقيقة وهي أن يكون المراد بها الجارحة وثبت العدول إلى المجاز فليس صرفك إياه إلى اللغات أولى من صرفنا إياه إلى الأقدار على اللغات، أو مخارج اللغات»(٣١).

أما القائلون بالتوقيف فردوا عليهم بأن الله تعالى قال:عرضهم من باب التغليب؛ لأنه جمع ما يعقل وما لا يعقل؛ فغلّب ما يعقل، والتغليب سنة من سنن العرب قال تعالى: « ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰ بَطْنِهِۦ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰٓ أَرْبَعٍ يَخْلُقُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٤٥﴾ ﴾(٣٢) فقال منهم تغليباً لمن يمشي على رجلين وهم بنو آدم»(٣٣).

كما أن المنقول له حكم الرفع؛ لأنه أخبار عن أمور غيبية يتعذر علمها على الصحابة، إلا مع تعليم من الشرع مع أن القائل به حبر الأمة، وترجمان القرآن الذي دعا له النبي المصطفى ﷺ بقوله: «**اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل**»(٣٤) أما بقية ما ذكروه فهي مجرد تخرصات، لا حجة تدعمها، ولا دليل ينهض بها، ولا تقوى على المعارضة، فهي والمعدوم سواء.

أدلة القائلين أن من اللغة توقيفياً ومنها اصطلاحي:

هذا القول جامع بين القولين، واقف على الحياد يحاول أن يقرب وجهات النظر وحجته فيما ذهب إليه ما يأتي:

١- إن العقل يجّوز أن تكون اللغة توقيفية، وأن تكون اصطلاحية، وأن يكون بعضها توقيفيا وبعضها اصطلاحي، فكل ذلك ممكن وجائز بالعقل خصوصاً مع انتفاء الدليل القاطع على أحد القولين، وامتناع الجزم بأحد الاحتمالين(٣٥).

٢- إن اللغة تنقسم إلى أسماء الأعلام كـ(زيد، وخالد)، وإلى أسماء الصفات كـ(عالم، وقادر)، وهذه لا تثبت بالقياس اتفاقا، وإلى أسماء الأجناس، والأنواع التي وضعت لمعان في مسمياتها تدور معها وجودا وعدما، وهذا النوع من اللغة يصح القياس عليه وذلك كالخمر؛ فإن اسمه يدور مع التخمير وجودا وعدما؛ فإنه يصح إطلاق اسمه على كل ما خامر العقل قياسا بعلة المخامرة، فحيث فهم الجامع بين شيئين جاز تسمية الفرع باسم الأصل قياساً، وهذا يدل على أن هناك أصلاً موضوعاً لشيء نسلم له ونصطلح على إلحاقه بكل ما يشبهه

ويجتمع معه في الأوصاف المؤثرة، وهذا يعني أن من اللغة ما هو توقيفي ومنها ما هو اصطلاحي وهو المطلوب[٣٦].

٣- احتجوا بأن «الاصطلاح لا يصح إلا بأن يعرف كلّ واحد منهم صاحبه ما في ضميره؛ فإن عرفه بأمر أخر اصطلاحي لزم التسلسل فثبت أنه لا بد في أول الأمر القول التوقيف، ثم بعد ذلك لا يمتنع أن تحدث لغات كثيرة بسبب الاصطلاح بل ذلك معلوم بالضرورة؛ فإن الناس يحدثون في كلّ زمان ألفاظا ما كانوا يعلمونها قبل ذلك»[٣٧].

هذا وقد ردوا على الفريقين بانتفاء القطع عما ذكروه من حجج[٣٨]، وعلى دليل النقل الذي أورده القائلون بالتوقيف، وهو قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا ﴾[٣٩]، عندما ذكروا أن معناه- والله أعلم- أنه علمه ما احتاج منها بدليل قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ عَرَضَهُمۡ عَلَى ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ ﴾[٤٠]، وهو إشارة إلى مسمى محسوس، وهذا يقتضي أنه كان ثمّ أشياء محسوسة علم الله تعالى آدم أي ألهمه أسماءها، ولم يلهمها الملائكة، وهذا لا يقتضي أن يكون آدم تعلم جميع لغات البشر من عهده إلى آخر الدوران»[٤١].

ولم يرض القائلون بالتوقيف ما ذكره الجامعون للاحتمالين بالتشبث بدليله النقلي، واعتماد دلالته التي صرح بها سلف الأمة من أعمدة مفسريها وردوا على ما استدلوا به من القياس اللغوي[٤٢]؛ بأن ذلك باطل لعلمنا أن العرب لا تلتزم طرد الاشتقاق- أي تعدية نفس المشتق في مثيلاته اللفظية دون نظر في الحقائق المؤثرة في الإثبات الحكمي- وأقرب مثال يوضح هذه الحقيقة إلينا؛ أن الخمر ليس في معناها الإطراب، وإنما هي من المخامرة أو التخمير فلو ساغ الاستمساك بالاشتقاق لكان كل ما يخمر العقل، أو يخامره، ولا يطرب خمرا وليس الأمر كذلك.

كما أن ثبات اللغة بالقياس محل خلاف، فلا يصح الاعتراض به، والواقع المذكور يشهد بما ذهبنا إليه، فالناس ترجع دائماً إلى الموضوع السابق لتعتمد عليه في إنشاء المصطلحات، وهذا معنى التوقيف فالإقدام الابتدائي منتفٍ، ولولا وجود أصل ومرجع لما استطاع الناس معرفة أسماء الأشياء، ولما تمكنوا من إنشاء المصطلحات واللغات الرسمية المتفق عليها هي ما ثبت توقيفاً، والاستدلال به رجوع إلى محل النزاع.

والذي يترجح لي من خلال ما ذكر جميعاً القول بأن اللغة تثبت توقيفاً وذلك للمرجحات الآتية:

١-إن ما ذهب إليه الجمهور من المحققين، والمفسرين، والجمهور، السير وراءهم اسلم.

٢-يعضده الدليل النقلي، وتوجيه المفسرين له بما يتناسب مع التوقيف تناسباً تاماً.

٣-إن الله خالق الخلق وأعمالهم قال تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾(٤٣) وعلى القول بأن (ما) موصولة بمعنى (الذي) فهي من ألفاظ العموم فتدخل يقيناً فيها لغات الناس، وعلى القول بأنها مصدرية؛ فتؤول مع ما بعدها بمصدر، أي: وعملكم فيدخل فيه الكلام والألفاظ يقيناً، فالناس وجميع أعمالهم خلق لله وليس لهم إلا الكسب بالتوجه.

٤-إن الله جل وعلا يقول: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾ ﴾(٤٤)، فالله خلق في الإنسان أسباب التعلم، ووسائل الوصول إلى النطق، والكلام ومن ثمّ تكوين اللغات، وخالق السبب التام خالق للمسبب، وموجد المؤثر موجد للأثر، وبالتالي يكون مرد الجميع إلى الله، وهو الخالق الموجد لها الواضع أصالة لجميع حيثياتها.

٥-إن الناس يتعلمون اللغات دون سبق معرفة بقواعد فهم يتلقونها تلقياً، ويستعملونها بالسليقة، ويسلكون أساليبها النطقية بالفطرة، وهذا معنى الإلهام؛ فهم يلهمون تعلم اللغة والنطق بها، وبالنتيجة هذا دليل التوقيف- والله اعلم بالصواب-.

المبحث الثاني
أصل اللغة وأثره على اللغة والفقه والعقيدة

بعد أن تناولنا مذاهب العلماء في الحكم على أصل اللغة، وهل هي توقيفية؟ أو اصطلاحية؟ أو متضمنة للأمرين؟ عارضين أدلة كل فريق ورده على الفريق الآخر بحيادية، ودون ميول، وبعد أن رجحنا القول بأن أصل اللغة توقيفية من الله جل وعلا؛ علمها آدم عليه السلام، وألهم ذريته من بعده تعليمها، ننتقل إلى موضوعٍ مهم يرتبط بالقول بأصل اللغة ارتباطاً مباشرا، ويتعلق به تعلقاً كاملاً، موضوع يتحدث عن الفوائد المرجوة من البحث عن

أصل اللغة، والآثار المترتبة على القول بأصل اللغة، إذ أنه ليس من المعقول أن يبحث العلماء في شيء، ويختلفون عليه دون أن ترتب عليه نوع فائدة، أو ينتج عنه قضايا معينة. هذا والذي يبحث في فوائد القول في أصل اللغة وخلاف العلماء فيه؛ يجد أن الذين تناولوا هذا الأمر لهم مسلكان وتوجهان:

الأول: أن هذا الأمر لا فائدة ترجى منه، ولا توجد آثار تتبنى عليه، وليست منه أي جدوى شرعية.

الثاني: هناك فوائد تجنى من القول بأصل اللغة، وآثار تتبنى عليه، وله تطبيقات في العلوم الشرعية، واللغوية.

وفي هذا المبحث سنتناول هذين المسلكين كل بحسب وجهة نظره للأمر، وبحسب الزاوية التي يرى منها القضية.

المسلك الأول:

إن الخلاف في هذه المسألة يوجب الظن بأن لا فائدة للخوض فيه؛ وذلك لانتفاء الآثار المترتبة عليه في العلوم الشرعية؛ فأصحاب هذا المسلك نظروا إلى الأمر من جهة تعلقه بعلوم الشرع، وبالأخص الفقه وأصوله، ولما وجدوا ضعف أثره عليه؛ حكموا عليه بانتفاء الجدوى منه، وعدم الحصول على فائدة من جرائه، وقد بنوا قولهم هذا على سببين:

١-إن معظم النظر في هذا الأمر، والمترتب على البحث فيه يتعلق بصورة مباشرة بدلالة الصيغ، أو جواز قلب ما لا تعلق له بالشرع فيها كتسمية الفرس ثورا، والثور فرسا إلى غير ذلك من الأمور التي مباحثها لغوية بحتة والنتيجة منها واحدة لا تتغير سواءَ قلت بأن اللغة توقيفية، أو قلت إنها من وضع البشر[٤٥].

٢-وبناءً على وجهة نظرهم هذه للخلاف في أصل نشأة اللغة قالوا عنه واصفين إياه: بأن «الخلاف فيها طويل الذيل، قليل النيل، ولا يترتب عليها معرفة عمل من أعمال الشريعة، وإنما ذكرت في علم الأصول، وغيره من علوم الشرع؛ لأنها تجري مجرى الرياضيات التي يرتاض العلماء بالنظر فيها كما يصور الحيسوب مسائل الجبر والمقابلة»[٤٦].

وفي هذا ننقل الوارد في حاشية العطار لتثبيت ما ذكرنا: «قال: ابن فورك: ممنوع من الصرف للعلمية، والعجمة، وفتح فائه أشهر من ضمها، وأفرده لاشتهاره بالمسألة، وإلا فهو من الجمهور– أيضا– قوله توقيفية، أي: تعليمية، أي: علمها الله لنا هذا معنى التوقيف

والشارح فسره بالوضع وبين أنه مجاز بقوله فعبروا وأشار إلى علاقة ذلك المجاز بقوله: لإدراكه به، فالعلاقة السببية؛ لأن التعليم سبب في إدراك الوضع وحاصل هذه المسألة ما اشتهر هل الواضع للغات هو الله تعالى، أو البشر قيل: ولا ينبني على الخلاف حكم وأن ذكرها في الأصول فضول وأن الخلاف فيها طويل الذيل قليل النيل»[٤٧].

فهذه وجهة نظر أصحاب المسلك الأول حيث إنهم نظروا إلى الخلاف في أصل اللغة من جهة تأثيره على علوم الشرع، أو عدم تأثيره ولما لم يجدوا كبير الأثر منها، ولا مزيد فائدة ولم يجدوا أي آثار حقيقية تنبني على الخلاف فيه، أو اعتماد قول من الأقوال حكموا على الكلام عنها من هذه الزاوية بأنه ليس مفيداً، ولا يترتب عليه أي آثار عملية.

المسلك الثاني:

وهذا المسلك يرى أن هناك آثاراً كثيرة، ومتعددة تنبني على الحكم على أصل اللغة والقول به هذه الآثار منها ما يتعلق باللغة نفسها، ومنها ما يتعلق بعلوم الشرع، بل والأحكام الشرعية نفسها، ومنها ما يتعلق ببعض الأمور العقدية وفي هذا النقل من حاشية العطار نشير إجمالا إلى بعض هذه الآثار حيث تناول بعضا من هذه الآثار بقوله: «وقيل إن للخلاف ثمرة فقد قال الماوردي في تفسيره: ثمرة الخلاف أن من قال بالتوقيف جعل التكليف مقارنا لكمال العقل، ومن قال بالاصطلاح أخر التكليف عن العقل من الاصطلاح على معرفة الكلام»[٤٨].

وذكر أيضا: «وقيل إن ثمرته تظهر في جواز تغيير اللغة وعدمه مما لا يتعلق بالشرعيات فعلى التوقيف لا يجوز وعلى الاصطلاح يجوز»[٤٩].

هذا وسنقوم بإيضاح وجهة نظرهم هذه عن طريق الإشارة إلى المحاور التي ذكروا أن القول بأصل اللغة يفيد فيها مع تناول ما يوضح هذا الأمر من خلال المحاور.

المطلب الأول: الآثار المترتبة على اللغة

١- إن الآثار المترتبة على اللغة في هذا الأمر هي النظر في جواز قلب اللغة، فالقائلون بالتوقيف يمنعونه مطلقا؛ لأن اللغة توقيفية فلا يحق لأحد أن يقلب الألفاظ ويستخدمها في غير ما وضعت له كأن يقلب الفرس ويضعه للفيل، والفيل يضعه للنعامة، ويسمي الجبل

سهلاً، والبحر صحراء، والقائلون بالاصطلاح يجوزونه؛ لأن ثبوت اللغة أصلاً كان بتواضع الناس اصطلاحات للتصورات الموجودة في أذهانهم عن المحسوسات والوجدانيات، إلا أن يمنع الشرع منه بأن يرد الدليل الشرعي على وضع لفظ لشيء فلا يجوز قلبه لوضع الشرع لا لما في نفس الأمر فهو جائز لا إشكال فيه ومتى لم يمنع كان للشيء اسمان أحدهما متوقف عليه والآخر متواضع عليه وبذلك قال القاضي وإمام الحرمين وغيرهما(٥٠).

٢- معرفة اللحن في الكلام والتجاوز على اللغة المخل بتراكيبها ونظامها والحفاظ على كيانها كل هذا يترتب على القول بأن اللغة توقيفية، فالناس عندما ترسخ في أذهانهم هذه الحقيقة وتتحقق لديهم هذه القضية لا يتجاوزون قدرهم في التعامل مع اللغة، ولا يستهينون بمقامها بل تبقى في نفوسهم مهابة وذات قدر عالٍ وفي منقول خبري يتعلق بهذا الشأن يروى عن أبي الأسود الدؤلي أن رجلاً «كلمه ببعض ما أنكره أبو الأسود، فسأله أبو الأسود عنه فقال: هذه لغة لم تبلغك فقال له: يا ابن أخي إنه لا خير لك فيما لم يبلغني فعرّفه بلطف أن الذي تكلم به مختلق»(٥١).

فالتوقيف هو الذي دفع أبا الأسود للإنكار، وبيان خطأ المتكلم ولو كان الأمر متروكاً إلى الاصطلاح لقال: من شاء ما شاء وجعله لغة وألزم الناس بها.

ولذلك صرّح علماء اللغة بأنه إذا تعمّل اليوم لوضع كلام أي متعمّل وجد من نقّاد العلم من ينفيه ويرده.

والقائلون بالاصطلاح لم يعترضوا على هذا الأثر، بل التزموا به من باب الالتزام المصطلحات العامة والتي إذا ما تركت لأهواء الناس حدث الاختلال، وتحقق الاضطراب بين بني البشر وأوردوا فيما إذا حدث حادث جديد لا وجود له مطلقاً فيما سبق فإننا كما قالوا: لن نضيق على الناس، وسنسمح بالاصطلاح عليه بما يناسبه ونلحقه بالأشبه له في اللغة؛ لأن هذا لا اصطلاح عاما متفق عليه بين الناس لذا فإحداث اسم له ضرورة لأجل التعريف به، وإذا ما اتفق الناس على الاصطلاح عليه لا يجوز بعد ذلك لأحد مهما بلغ علمه وعلت درجته أن يخرج عنه لورود السبب السابق من الخلل والاضطراب.

فهذه الآثار اللغوية ترتبت على القول بالتوقيف للغة أو الاصطلاح عليها نرى أنها مؤثرة إلى حد ليس بالكبير لأن المعالجة لهذه الآثار من الممكن أن يكون بادخالها تحت أي بند من البنود المعتبرة في الأبواب اللغوية.

٣- قضية مهمة ألا وهي قضية القياس في اللغة وثبوته من عدمه فالقول بالاصطلاح يترتب عليه لزوما القول بجواز القياس باللغة وضربوا لذلك أمثلة كالخمر وإلحاق لفظه بما يشابهه علة ويساويه فيها واستطردوا في تناول التصريفات والاشتقاقات للتدليل على هذا الأمر بينما اعترض عليهم القائلون بالتوقيف بأن هذا إلحاق، والإلحاق لا يدل على القياس، وإنما يكشف عن تناول اللفظ لهذه المادة وفي هذا الشأن ننقل نص ما أورده العلماء:

«قوله من ذلك، أي: مما تضمنه هذا الشرط كون الحكم المعلول شرعيا، أي: الحكم الذي يعلل الأصل لتعديته إلى محل آخر يشترط أن يكون شرعيا لا لغويا عند جمهور العلماء، وقال ابن شريح من أصحاب الشافعي، والقاضي الباقلاني: لا يشترط أن يكون الحكم شرعيا، بل يجري القياس في الأسامي واللغات، وهو مذهب جماعة من أهل العربية قالوا: إنا رأينا أن عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة المطربة، فإذا حصلت تلك تسمى خمرا، وإذا زالت مرة أخرى زال الاسم والدوران يفيد ظن العلية فيحصل ظن أن العلة لذلك الاسم هي الشدة ثم رأينا الشدة حاصلة في النبيذ ويلزم من حصول علة الاسم ظن حصول الاسم وإذا حصل ظن أنه مسمى بالخمر وقد علمنا أن الخمر حرام حصل ظن أن النبيذ حرام والظن حجة فوجب الحكم بحرمة النبيذ؛ ولأنه قد ثبت بالتواتر عن أهل اللغة أنهم جوزوا القياس في اللغة ألا ترى أن كتب النحو، والتصريف، والاشتقاق مملوءة من الأقيسة وأجمعت الأمة على وجوب الأخذ بتلك الأقيسة إذ لا يمكن تفسير القرآن والأخبار إلا بتلك القوانين فكان ذلك إجماعا بالتواتر وتمسك الجمهور بقوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾[٥٢]، فإنه يدل على أنها بأسرها توقيفية فيمتنع أن يثبت شيء منها بالقياس؛ ولأن القياس إنما يجوز عند تعليل الحكم في الأصل وتعليل الأسماء غير جائز؛ لأنه لا مناسبة بين شيء من الأسماء وبين شيء من المسميات، وإذا لم يصح التعليل لم يصح القياس البتة. قال الغزالي رحمه الله: إن العرب إن عرفتنا بتوقيفها أنا وضعنا اسم الخمر مثلا للمسكر المعتصر من العنب خاصة فوضعه لغيره تقول عليهم واختراع فلا يكون لغتهم بل يكون وضعا من جهتنا وإن عرفتنا أنها وضعته لكل ما يخامر العقل فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيفهم لا بقياسنا كما أنهم عرفونا أن كل مصدر له فاعل فإذا سمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف لا عن قياس وإن سكتوا عن الأمرين احتمل أن يكون الخمر اسم ما يعتصر من العنب خاصة واحتمال غيره فلم يحكم عليهم بأن لغتكم هذه وقد رأيناهم يضعون الاسم لمعاني

ويخصصونها بالمحل كما يسمون الفرس أدهم لسواده وكميتا لحمرته ولا يسمون الثوب المتلون به بذلك بل الآدمي المتلون»[٥٣].

المطلب الثاني: الآثار المترتبة على الفقه

١- كما أشرنا أن اللغة «تنقسم إلى أسماء الأعلام كـ(زيد، وخالد) وإلى أسماء الصفات كـ(عالم، وقادر) وهذه لا تثبت بالقياس اتفاقا؛ لأنها موضوعة للدلالة على ذات مشخصة بعينها، وكذلك تنقسم إلى أسماء الأجناس والأنواع وهي التي وضعت لمعان في مسمياتها تدور معها وجوداً وعدماً فإذا وجد المعنى وجد الاسم وهذا النوع من اللغة يصح القياس عليه عند القائلين بأن اللغة تثبت بالاصطلاح وذلك كالخمر فإن اسمه يدور مع التخمير وجوداً وعدماً، فإنه يصح إطلاق اسمه على كل ما خامر العقل قياسا بعلة المخامرة فحيث فهم الجامع بين شيئين جاز تسمية الفرع باسم الأصل قياساً ومن هنا أخذ الفقهاء أصلاً فرعوا عليه فروعاً منها أن اللائط يحد حد الزنى بالجلد، أو بالرجم قياساً على الزاني بجامع الإيلاج المحرم وشارب النبيذ المسكر يحد قياسا على شارب الخمر بجامع السكر والتخمير وإن كانت الأسماء تختلف ونباش القبور يحد قياسا على سارق أموال الأحياء بجامع أخذ المال خفية عند من يقول بذلك وهذا كله مبني على قاعدة إثبات اللغة بالقياس والذين قالوا: لا قياس في اللغة كبعض الحنفية قالوا: لا حد في ذلك»[٥٤]، القصد أن هذه الآثار الفقهية والأحكام العملية والخلاف فيها بني على القول بأن اللغة يمكن أن يصطلح عليها ويتعامل معها كمتغير.

٢- إن الذي يبحث في المسائل الفقهية يجد نماذج لتطبيقات أثر القول في أصل اللغة بوجودها ومن الفقهاء من خرج عليها مسائل من الفقه من مثل: أن لو عقد زوجين صداقا في السر وآخر في العلانية «المعروفة بمهر السر والعلانية وهي ما إذا تزوج الرجل امرأة بألف وكانا قد اصطلحا على تسمية الألف بألفين فهل الواجب ألف وهو ما يقتضيه الاصطلاح اللغوي، أو ألفان نظراً إلى الوضع الحادث فيه خلاف والصحيح اعتبار اللغة»[٥٥]، أو من مثل استعمال لفظ المفاوضة بين شريكين «وأرادا شركة العنان على وقف اتفاق خاص بينهما حيث نص الأمام الشافعي رحمه الله على الجواز، أو من مثل لو تبايعا بالدنانير وسميا الدنانير الدراهم قال ابن الصباغ لا يصح لمخالفته الموضوع اللغوي لها وكما

لو قال رجل لزوجته إذا قلت:أنت طالق ثلاثا لم أرد به الطلاق، وإنما غرضي أن تقومي وتقعدي ثم قال لها أنت طالق ثلاثا وقع»(٥٦)، على الرغم من الاتفاق بينهما على وضع لغوي خاص؛ لأن الأصل الأخذ بالموضوع اللغوي الثابت.

«ومنها إذا قال لزوجته أنت علي حرام، أو قال حلال الله علي حرام، أو الحرام يلزمني ونحو ذلك فهل هو صريح، أو كناية، فيه وجهان: صحح الرافعي الأول، والنووي الثاني.

فإن قلنا: اللغات اصطلاحية كفى اشتهارها في العرف والاستعمال العام عن النية فتكون صريحة وهو ما صححه الرافعي، وإن قلنا إنها توقيفية فلا تخرج عن وضعها بل تستعمل في غيره على سبيل التجوز، فإن نوى وقع وإلا فلا وهو الصحيح عند النووي»(٥٧).

ومنهم من أطلق القول بالجواز فحمل أي لفظ يصدر من الزوج مريدا به الطلاق عليه بناء على القول بالاصطلاح معتبرين إياه استعارة، أو كناية وفي هذا يوردون قول الإمام مالك ويبنون عليه وإليك نص قولهم في هذا:

«قلت: ما قاله صاحب الجواهر صحيح، وهو الصريح، وما قال شهاب الدين بعدُ صحيح قال: وتحتاج هذه القاعدة إلى قاعدة أخرى وهي أن اللغات أهي توقيفية؟ أم اصطلاحية؟ إلى قوله قالا وإن فرعنا على أن اللغات اصطلاحية جاز جميع ذلك، قلت:لا أدري ما دليلهما على المنع من وضع لفظ اسقني الماء لإنشاء الطلاق على طريق الاستعارة وإن كان أصله لاستدعاء سقي الماء بوضع الله تعالى، قال: ولما كان مذهب المحققين عدم الجزم بالتوقيف والاصطلاح جوز مالك أن يعبر بلفظ التسبيح، أو أي لفظ كان عن الطلاق إما وضعا للطلاق، وإما تعبيرا من غير وضع»(٥٨).

«ومنها إذا قال لأحدهم: يا حلال يا ابن الحلال وهما في الخصومة ونوى الزنا فلا حد عليه على الصحيح؛ لأن اللفظ لا يحتمله وإنما هو من باب التعريض هكذا قالوه وما ذكروه فيه وفي أمثاله يصح على قولنا إنها توقيفية وهو الصحيح فإن قلنا اصطلاحية فلا»(٥٩).

«ومنها البيع المسمى بالتلجئة بالتاء المثناة والجيم وصورته أن يخاف غصب ماله، أو الإكراه على بيعه فيلجأ إلى إنسان فيتفق معه على صدور لفظ الإيجاب والقبول لا لحقيقة

البيع ولكن لدفع المتغلب عليه ثم يبيعه بيعا مطلقا وفيه وجهان أصحهما الصحة اعتبارا بالوضع»[٦٠].

وإن كان بعض العلماء لا يدخلون هذه المسائل تحت هذا الباب وإنما يدخلونها تحت القاعدة الفقهية التي تنص على أن الاصطلاح الخاص أيرفع الاصطلاح العام؟ أم لا فيه خلاف؟ وعليها تتفرع هذه الفروع لا على القول بأصل اللغة توقيفية أم اصطلاحية[٦١].

٣- هناك حكم شرعي يتعلق بالقول بأصل اللغة تناوله العلماء ألا وهو حرمة تغيير اللغة وتحويل المصطلحات والتصرف في استخداماتها فعلى القول بالاصطلاح فالأمر فيه سعة والحكم فيه يميل إلى الجواز باعتبار الأصل فلما كان الأصل في اللغة أنها ثبتت اصطلاحا فلا مانع إذاً من تحويل هذا الاصطلاح إلا أنهم قيدوه بغير الشرعيات، إذ الشرعيات مبنى الاصطلاح فيها على الوحي وقد انقطع بختم الرسالة المحمدية أما على القول بالوضع فتغيير المصطلحات فيه اقرب إلى الحرمة إن لم يكن حراما؛ لأنه يؤدي إلى الاضطراب واختلاط الأمور على الناس وأشار بعض العلماء إلى أنه قد يؤدي إلى تغيير الشرائع لاختلاف حمل المصطلحات على المعاني التي كانت مستعملة فيها وفي هذا يذكر العلماء ما نصه:

«وقيل إن ثمرته تظهر في جواز تغيير اللغة وعدمه مما لا يتعلق بالشرعيات فعلى التوقيف لا يجوز وعلى الاصطلاح يجوز وفيه نظر؛ فإنه تعالى لم يوجب استعمال هذه الألفاظ في موضوعاتها ولذلك جاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له نعم تظهر الحرمة إن أدى إلى تخليط في الشرائع»[٦٢]، فهذه المسائل الفقهية وغيرها ترتب الحكم عليها بالجواز من عدمه على القول بأصل اللغة.

القصد أن لهذا القول بأصل اللغة حضوراً وتواجداً في الفقه وفي مسائله وفي هذه الإشارة السريعة تدليل على هذا الأمر وإثبات له وإن كان ليس على سبيل الجزم والقطع.

المطلب الثالث: الآثار المترتبة على العقيدة

لعل من المستغرب أن نجد لهذا الأمر اللغوي المتعلق بأصل وضع اللغة آثاراً عقدية ولكن هذا حاصل ويمكن أن نلمس تحققه في بعض الأمور بحسب وجهة نظري وهي:

١- أسماء الله جل وعلا الحسنى توقيفية هذا هو الأصل فيها[٦٣]، لا تثبت مطلقاً بالاصطلاح بل طريق إثباتها الوحي وهذا ما عليه أهل السنة فقد صرحوا في غير ما موضع من كتب العقيدة أن أسماء الله توقيفية، ولا يجوز إطلاق شيء منها بالقياس وهذا الأمر لم يخالف فيه حتى القائلون بأن اللغة تثبت بالاصطلاح والقياس، وحتى لو كان الاسم المطلق في معنى المنصوص فإنَه لا يجوز نسبته إلى الذات العلية وهذا الذي في معنى المنصوص من الأسماء لم يجوّز إطلاقه إلا معتزلة البصرة منفردين بقولهم هذا عن المعتزلة أنفسهم فضلاً عن الأمة بأسرها ومسألة أسماء الله تعالى تدخل في أمور العقائد ويتم تناولها في مباحثها ومن ها هنا ظهر لي وجه الارتباط ما بين القول بأصل اللغة وما بين العقيدة والأثر المترتب على القول بأصل اللغة على العقيدة في الله تعالى[٦٤].

٢- لعل الذي يمعن النظر في أقوال ومذاهب الناس في أصل اللغة يجد لها منطلقات عقدية وأسساً كلامية بمعنى أن الأقوال التي تمخض عنها البحث في أصل اللغة كانت نتيجة لخط عقدي موضوع مسبقاً يقوم المتبنين له بالسير عليه وإلحاق أحكامه في كل مسألة ترتبط به وتنبني عليه وتلتقي معه وهذا ما يدعونا دوماً للقول أن اختيارات الناس وخصوصاً الأقدمين لم تكن عشوائية في محلها، ولا منفردة في علاجها فهم يدخلونها في منظومة الأصول المعتبرة عندهم للحكم ثم يلحقون بها بعد ذلك ما يناسبها من أحكام والأمثلة على هذا الأمر كثيرة، ولا يحصيها المقام وفي مسألتنا هذه بحسب وجهة نظري أرى أن للأقوال فيها ارتباطاً مباشراً بمسائل عقدية، وأنها بنيت على أصول عقدية ثابتة ولم تعالج في طرحها هكذا مستقلة مجردة وإذا سألتني كيف هذا الأمر وما هي حجتك فيه أقول لك:

إن المعلوم أن قضية خلق العباد من المسائل العقدية التي كثر حولها الكلام، واختلفت وجهات النظر فيها، فأهل السنة يقولون: بأن الله هو خالق أفعال العباد وليس للعبد منها إلا الكسب، أي: التوجه والمعتزلة يقولون: أن العبد هو الذي يخلق فعله، وهناك قول:بأن نسبة خلق الفعل إلى الله نسبة خلقه لأسباب الفعل في العبد وإلى العبد نسبة قيام الفعل به وصدوره عنه.

القصد أن الذي يطبق هذه الأقوال على مسألتنا يجدها متناسبة فالمعتزلة القائلون بأن العبد يخلق فعله وأصلوا هذا الأصل العقدي عندهم قالوا جميعاً بأن اللغة موضوعة من البشر اصطلحوا عليها فيما بينهم فبنوا هذا القول على أصل قولهم في خلق أفعال العباد،

فلما كان العبد عندهم خالق لأفعاله مؤثر بنفسه بإيجادها واللغة من هذه الأفعال التي يقوم بها العبد فعند ذلك يلزمهم هذا القول لزوماً بيّناً وهم قد التزموا به التزاماً كاملاً.

وبالرجوع إلى أهل السنة في قولهم بأن الله هو الخالق لأفعال العباد المؤثر بنفسه في إيجادها ولا مؤثر غيره ذاتي مطلقاً في الوجود كله نجدهم وبناءً على هذا الأصل يقولون: بأن اللغة موضوعة من الله جل وعلا(٦٥)؛ لأن اللغة فعل العبد تصدر منه وهم أصّلوا أصلاً بأن فعل العبد مخلوق لذا يلزمهم كذلك القول بأن اللغة مخلوقة لله حالها حال جميع أفعال العباد الأخرى، وأهل السنة التزموا هذا الأمر فكما أشرنا في الأقوال الواردة في أصل نشأة اللغة أن جماهير السلف من المحققين، والمفسرين ذهبوا إلى القول بأن اللغة مخلوقة لله جل وعلا وأنها توقيفية.

أما القول بالتردد بين أن اللغة منها ما هو توقيفي، ومنها ما هو اصطلاحي فمبني على القول بنسبة الفعل إلى الله كخالق للأسباب الموجدة للفعل من الإرادة، والقدرة في العبد وللعبد كقائم بالأسباب المخلوقة فيه نسبة إصدار الفعل والقيام به.ويكون الأمر بالنسبة لما نحن بصدده من القول بأصل اللغة أن الله خلق في العبد وله كل الوسائل والآلات المؤدية إلى إصدار الفعل والعبد باعتبار قيامها به صدرت منه، فيكون بهذا أن بعضاً من اللغة توقيفي وهو المخلوق للعبد، وبعضها اصطلاحي وهو الصادر منه.

٣- قضية التكليف ومتى يثبت في حق المكلف حيث أن من العلماء من بنى ذلك على القول بأصل اللغة وإليك النص الدال على هذا الأمر: «من قال بالتوقيف جعل التكليف مقارنا لكمال العقل، ومن قال بالاصطلاح أخر التكليف عن العقل من الاصطلاح على معرفة الكلام»(٦٦).

ولإيضاح المقصود من القول أقول: فالقائل بالتوقيف قرن بين كمال العقل والتكليف، أي: جعل التكليف مرتبطا ارتباطا مباشرا بكمال العقل؛ لأنه لا يحتاج إلى التفصيل في معرفة المصطلحات والتبيين من المقصود من الكلمات؛ والسبب أن اللغة توقيفية معلومة المقصود والمراد، أما من ذهب إلى تأخير وقت التكليف عن البلوغ فهو مبني على القول بالاصطلاح من جهة الحاجة إلى وقت لمعرفة المراد من الكلمات والمقصود من العبارات وبهذا تأخر التكليف عن كمال العقل.

غير أن بعضهم استدرك إطلاق هذا الحكم قائلا: «وهذا بالنسبة لأول طبقة من المكلفين»[٦٧].

أي: أن أول مجموعة من المكلفين يثبت فيهم هذا الحكم، أما من جاء بعدهم ممن وقع عليهم حكم التكليف بعد البلوغ فلا ينطبق هذا الحكم عليهم لانتفاء الحاجة إليه وثبوت المقصود من العبارات والمراد من الكلمات ثبوتا كاملا بالطبقة الأولى.

هذا وقد اعتبر جملة من المحققين هذا الأثر المبني على القول بتوقيف اللغة، أو باصطلاحها قضية غير واردة وفيها بعد ويرد إليها النظر لاحتماليتها البحتة في الطرح ومن قولهم:

«وفيه نظر فإنه قبل الفهم غير مكلف قطعا لأن شرط التكليف فهم الخطاب وإنما يكلف بعد المعرفة والفهم ويجب عليه الفهم ولا يحرم عليه التأخير مدة التعليم ولا يسقط عنه الجهل الإثم سواء قلنا إنها توقيفية أم لا»[٦٨].

فالتحقيق في هذه المسألة أن التكليف متعلق بفهم الخطاب وأن هذا الفهم هو الذي يثبت الإثم ويرفعه والفهم للخطاب لا يحتاج إلى القول بأصل اللغة فأصل اللغة والقول فيه خارج عن المسألة التي نحن بصدد الحديث عنها.

هذه وجهة نظري في هذا الأمر عرضتها والله اعلم بالصواب.

الخاتمة ونتائج البحث

الحمد لله الذي أعاننا على كتابة هذا البحث ووفقنا لإتمامه، وهذا ملخص لأهم النتائج التي توصلت إليها في البحث:

١-إن مفهوم اللغة هو الكلام الذي يتفاهم به الناس، وينقلون عن طريقه تصوراتهم وذلك عن طريق الأصوات المسموعة التي تنقل ألفاظاً إلى الغير ويدخل في مفهوم اللغة ألسنة الناس المختلفة فكل لسان يتكلم به جماعة من البشر يطلق عليه كلام.

٢-إن اختلاف لغات الناس وتعددها فطرة فطر الله الناس عليها وهو من عجائب خلقه جل وعلا وآية من آيات عظمته وقدرته فالناس هم الناس خلقاً وطبيعة ولكن منطقهم مختلف، ولسانهم متنوع، ووسيلة خطابهم وتفاهمهم متعددة.

٣-إن من أسباب هذا الاختلاف في اللغة واللسان اختلاف البيئات، وتتنوع الأجواء فالبيئة تؤثر على اللسان فالحارة غير الباردة غير المعتدلة في تأثيرها واللسان يتطبع خفة وثقلاً تبعاً لتلك التغيرات البيئية التي أبدع الله خلقها.

٤-لقد اختلف أهل النظر في أصل نشأة اللغة ومن الذي وضعها على ثلاثة أقوال رئيسية: احدها: أنها توقيفية من الله جل وعلا وهو قول جمهور السلف من العلماء، والمفسرين، واستدلوا له بجملة أدلة عقلية ونقلية. والثاني: أنها اصطلاحية قام بنو البشر بوضعها وتصالحوا عليها. والثالث: أن منها ما يثبت بالتوقيف وهو الأصل الذي يحتاجه الناس للبناء، ومنها ما هو اصطلاحي تواضع عليه الناس بناءً على ما استقر عندهم من الوضع التوقيفي.

٥-الذي ملت إليه ترجيحاً هو القول بأن اللغة توقيفية من الله؛ وذلك لمتانة مرجعه وقوة أدلته وارتباطه الوثيق بالمعتقد الخاص بخلق أفعال العباد، ودلالة الحال المقتضية للحكم بالتوقيف بناءً على المشاهد المحسوس من تعلم الناس اللغة وتناقلهم لها.

٦-من العلماء من لم ير للبحث في أصل نشأة اللغة مزيد فائدة، ومنهم من رأى أن للقول بأصل نشأة اللغة تأثيراً على مجلات عديدة فهو يؤثر على اللغة من جهتين: جواز مخالفة الوضع المتعارف، وصيانة اللغة وحمايتها من التلاعب. وعلى الفقه من جهتين: جواز إثباتها بالقياس، ومخالفة الموضوع اللغوي في إبرام بعض العقود. وعلى العقيدة من جهتين: أسماء الله والحكم عليها بالتوقيف، أو جواز الاصطلاح وارتباطها بمسائل عقدية كخلق أفعال العباد.

فها قد تم البحث ولله الحمد والمنة والفضل جمعت ما استطعت من مباحث اللغة، وهل هي توقيفية من الله؟ أو اصطلاح بين بني البشر والأمور المتعلقة بها، واختصرت وأجملت ورقمت ليكون سهل التناول، واضح المقصد، والمطلب وسرت في طرحي لمواضيعه على مناهج علمائنا السابقين رحمهم الله، فما كان فيه من صواب وصحة ودقة فهو فضل الله وحده وتوفيقه وما كان فيه من زلل فمن نفسي وأسأل الله أن يعفو عني وان يتجاوز عن زللي وأن يقيض لي من يرشدني إلى الصواب بمنه وكرمه.

وختاماً أسأله تعالى وهو خير مسؤول بأسمائه الحسنى، وصفاته العلى أن يتقبل مني ما عملت وأن يوفقني للخير والرشاد والتوفيق والسداد أنا وجميع المسلمين، وأن

يعصمني وإياهم من مضلات الفتن ما ظهر منها، وما بطن، وأن يعلمنا ما ينفعنا وينفعنا بما علمنا انه ولي ذلك والقادر عليه وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

هوامش البحث

(١) ينظر: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد: ١٧١.

(٢) لسان العرب: مادة (ل غ ا).

(٣) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: ٥٥٥/٢.

(٤) ينظر: شذور الذهب في معرفة كلام العرب: ٣٥.

(٥) البيتان للأخطل، وقد أخل بهما الديوان، ينظر: شذور الذهب: ٣٥.

(٦) الروم: ٢٢.

(٧) ينظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: ٣١/٢١.

(٨) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: ٤٧٩/٣.

(٩) المدخل: ١٧١.

(١٠) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس: ١٢/١- ١٦، و المزهر: ٨/١- ١٠، والبحر المحيط في أصول الفقه: ١/ ٣٩٢- ٤٠٢.

(١١) ينظر: المصدر نفسه.

(١٢) ينظر: المصدر نفسه.

(١٣) ينظر: المصدر نفسه.

(١٤) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس: ١٢/١- ١٦.

(١٥) البقرة: ٣١.

(١٦) ينظر: تفسير القرآن العظيم: ٧٤/١.

(١٧) الجامع لأحكام القرآن: ٢٨٢/١.

(١٨) النجم: ٢٣.

(١٩) الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول: ١٩٨/١.

(٢٠) الروم: ٢٢.

(٢١) الإبهاج: ١/١٩٨.

(٢٢) ينظر: التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب:١/٣٠.

(٢٣) ينظر: الصاحبي في فقه اللغة العربية وسنن العرب في كلامها: ٧.

(٢٤) ينظر: المصدر نفسه: ٩.

(٢٥) ينظر: التفسير الكبير: ١/٣٠.

(٢٦) البرهان في اصول الفقه: ١/١٣١.

(٢٧) ينظر: المستصفى في علم الأصول: ١/١٨١.

(٢٨) ينظر:جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ١/٢١٦.

(٢٩) ينظر: روضة الناظر وجنة المناظر: ١/ ١٧٢.

(٣٠) الإبهاج: ١/٢٠٠.

(٣١) المصدر نفسه.

(٣٢) النور: ٤٥.

(٣٣) الصاحبي: ٧.

(٣٤) ينظر: كتاب التسهيل لعلوم التنزيل: ١/٩.

(٣٥) بنظر: الإبهاج: ١/١٩٧.

(٣٦) ينظر: المدخل: ١٧٢.

(٣٧) إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول: ٣٦.

(٣٨) ينظر:حاشية العطار على جمع الجوامع: ١/٣٥٣.

(٣٩) البقرة: ٣١.

(٤٠) البقرة: ٣١.

(٤١) المدخل: ١٧٢.

(٤٢) ينظر: البرهان في أصول الفقه: ١/١٣٢.

(٤٣) الصافات:٩٦.

(٤٤) النحل: ٧٨.

(٤٥) ينظر: روضة الناظر: ١/١٧٢.

(٤٦) البحر المحيط: ١/٤٠٢.

(٤٧) حاشية العطار على جمع الجوامع: ١/٣٥٢

(٤٨) حاشية العطار على جمع الجوامع: ١/ ٣٥٢

(٤٩) المصدر نفسه.

(٥٠) ينظر: المنخول في تعليقات الأصول: ٧١.

(٥١) الصاحبي: ٩.

(٥٢) البقرة: ٣١.

(٥٣) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي: ٣/٤٥٩.

(٥٤) المدخل: ٧١.

(٥٥) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول: ١/١٣٨- ١٣٩.

(٥٦) البحر المحيط: ١/٤٠٢.

(٥٧) التمهيد: ١/١٣٩.

(٥٨) الفروق وأنوار البروق في أنواء الفروق: ٣/٢٨٦.

(٥٩) التمهيد:١/١٣٩.

(٦٠) المصدر نفسه.

(٦١) ينظر: الفروق: ٣/٢٨٨، والبحر المحيط: ١/٤٠٣.

(٦٢) حاشية العطار على جمع الجوامع: ١/٣٥٢

(٦٣) ينظر: قواطع الأدلة في الأصول: ١/٢٨.

(٦٤) ينظر: البحر المحيط: ١/٤٠٤.

(٦٥) وقد أشار العلامة صفي الدين الهندي إلى هذه الحقيقة، ينظر: الإبهاج: ١/٢٠١.

(٦٦) حاشية العطار على جمع الجوامع: ١/٣٥٢.

(٦٧) حاشية العطر على جمع الجوامع: ١/٣٥٢.

(٦٨) المصدر نفسه.

المصادر والمراجع

١- الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول، البيضاوي (علي بن عبد الكافي السبكي)، ط:١، (دار الكتب العلمية)، ببيروت، د.ت.

٢- إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، الشوكاني (محمد بن علي بن محمد)، ط:١، (دار الفكر)، ببيروت، ١٩٩٢م.

٣- البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي (بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله)، د.ط، (دار الكتب العلمية) ببيروت- لبنان، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٤- البرهان في أصول الفقه، الجويني (عبد الملك بن عبد الله بن يوسف أبو المعالي)، ط:٤، (دار الوفاء) بالمنصورة- مصر، د.ت.

٥- تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي (محمد مرتضى الحسيني)، د.ط، (دار الهداية)، د.ت.

٦- تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي)، د.ط، (دار الفكر) ببيروت، د.ت.

٧- التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، الرازي (فخر الدين محمد بن عمر التميمي الشافعي)، د.ط، (دار الكتب العلمية) ببيروت، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

٨- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، الأسنوي (أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن)، ط:١ (مؤسسة الرسالة) ببيروت، د.ت.

٩- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد)، د.ط، (دار الفكر) ببيروت، د.ت.

١٠- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري)، د.ط، (دار الشعب) بالقاهرة، د.ت.

١١-حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، حسن العطار، د.ط، (دار الكتب العلمية) ببيروت، ١٩٩٩م.

١٢-روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، العلامة الألوسي (أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود البغدادي)، د.ط، (دار إحياء التراث العربي)، ببيروت، د.ت.

١٣-روضة الناظر وجنة المناظر، ابن قدامة المقدسي، ط:٢ (جامعة الامام محمد بن سعود) بالرياض، د.ت.

١٤-شذور الذهب في معرفة كلام العرب، ابن هشام الأنصاري (عبد الله جمال الدين)، د.ط (الشركة المتحدة للتوزيع) بسوريا، ١٩٨٤.

١٥- الصاحبي في فقه اللغة العربية وسنن العرب في كلامها- ابن فارس (أحمد بن زكريا)، شرح وتحقيق: احمد صقر، د.ط، د.ت.

١٦-الفروق، الكرابيسي (أسعد بن محمد بن الحسين النيسابوري)، ط١، (وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية) بالكويت، د.ت.

١٧-الفروق وأنوار البروق في أنواء الفروق، أبو القاسم بن عبد الله ابن الشاط. تحقيق: خليل المنصور، د.ط، (دار الكتب العلمية) ببيروت، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

١٨-قواطع الادلة في الأصول، السمعاني (أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار)، د.ط، (دار الكتب العلمية) ببيروت، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧ م.

١٩- كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، الغرناطي (محمد بن أحمد بن محمد الكلبي)، ط:٤، (دار الكتاب العربي) بلبنان، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٢٠-الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري (أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي)، د.ط، (دار إحياء التراث العربي) ببيروت، د.ت.

٢١-كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، د.ط، (دار الكتب العلمية) ببيروت، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٢٢-لسان العرب، ابن منظور (محمد بن مكرم الأفريقي المصري)، ط:١ (دار صادر) ببيروت، د.ت.

٢٣-المدخل الى مذهب الامام احمد بن حنبل، الدمشقي (عبد القادر بن بدران)، د.ط، (مؤسسة الرسالة) ببيروت، د.ت.

٢٤-المزهر-السيوطي(جلال الدين)، طبعة عيسى الحلبي، د.ت.

٢٥-المستصفى في علم الأصول، الغزالي(محمد بن محمد أبو حامد)، ط:١ (دار الكتب العلمية) ببيروت، ١٤١٣هـ.

٢٦-المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الفيومي (أحمد بن محمد بن علي المقري)، د.ط، (المكتبة العلمية) ببيروت، د.ت.

٢٧-المنخول في تعليقات الأصول، الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد بن محمد)، ط:١، (دار الفكر) بدمشق، د.ت.

أثر الصراع الداخلي في نشوء إمارة أفغانستان الإسلامية ونظمها الإدارية

للحقبة ١٩٩٤- ١٩٩٦

د.مي فاضل مجيد

وزارة التربية

مقدمة

أسهمت جغرافية أفغانستان وموقعها والفوارق الأثينية والقبلية في تشكيل حياتها وتاريخها، فأفغانستان وطن شعوب وجماعات عديدة يرى كل منها انه متميز عن الآخر، ومن أشهر هؤلاء البشتون ويشكل هؤلاء نحو ٥٠% من السكان، والطاجيك الذين يشكلون نحو ٢٥% من السكان، والهزارة الذين يشكلون نحو ٩% من السكان، ويشكل الاوزبك حوالي ٦%من السكان، وتتوزع النسب الباقية من البلوش والنورستان والتركمان والقرغيز والعرب، وغير ذلك من الأقليات الأثينية، ويمثل نحو ٨٠% من السكان المسلمين من المذهب السني، في حين يمثل ٢٠% منهم المسلمين من المذهب الشيعي والإسماعيليين والهندوس والسيخ، وتزيد اللغات الدارجة فيها على عشرين لغة وأهمها لغتا البشتو والداري[١].

كانت التضاريس الجغرافية بمثابة الأوعية التي تثبت تلك الخصوصية، إذ وجدت كل مجموعة عرقية لها ملاذاً خاصاً بها في هضبة أو واد أو جبل، إلا أن ذلك لم يمنع التداخل بين تلك الأعراق في بعض المدن الكبرى مثل كابول ومزار شريف وهرات وقندهار وجلال أباد، وكان القاسم المشترك بين الجميع هو الإسلام، الذي تمتع بقوة سياسية ذات تأثير كبير على مجرى الحياة السياسية، حتى أن السلطة الدينية أصبحت مرادفة للسلطة السياسية، يقود ما سبق إلى عنصر مهم في الحياة العامة الأفغانية وهو الدين وعلماؤه، فالمجتمع الأفغاني مجتمع شديد التدين أولاً وبالغ التقدير للعلماء ثانياً فهم يتمتعون بسلطة واسعة، ولهم دور فاعل في مسار الأحداث فيها على مدى التاريخ منذ نشوء دولة أفغانستان الحديثة عام ١٧٤٧ م وحتى وقت قريب من تأسيس إمارة أفغانستان الإسلامية عام ١٩٩٦م.

الجانب الآخر المهم هو أن لأفغانستان علاقات مع جيرانها مبنية على أساس اللغة والعرق والدين، وإن العديد من القوميات لها امتدادات في المناطق المجاورة لأفغانستان، فالبشتون لهم نسباء يسمون الباثان في المناطق الشمالية الغربية من باكستان، وهذا الأمر ينسحب على الطاجيك والاوزبك والتركمان الذين يجاورون ثلاث دول مستقلة في أواسط آسيا التي تشكل الحدود الشمالية لأفغانستان (طاجيكستان واوزبكستان وتركمانستان) ومنذ الغزو السوفيتي لأفغانستان عام١٩٧٩م والانسحاب منه عام ١٩٨٩م وتفكك الإتحاد السوفيتي إلى جمهوريات آسيا الوسطى، وجدت هذه القوميات الدعم المادي والمعنوي، إذ ساندت باكستان البشتون، فيما دعمت إيران الهزارة، أما الطاجيك الأفغان فقد استطاعوا تأسيس روابط قوية مع

الدوائر الحكومية والمعارضة في طاجيكستان، أما أوزبكستان فقد ساندت الميليشيات الأوزبكية(٢).

يسلط البحث الحالي الضوء على الأوضاع السياسية في أفغانستان في فترة نشوء إمارة أفغانستان الإسلامية عام ١٩٩٦ م والتركيز على الوضع السياسي فيها في فترة الحرب الأهلية بين عامي ١٩٩٢- ١٩٩٤م، والصراع السياسي بين فصائل المجاهدين الأفغان على السلطة في البلاد الذي أدى إلى تمزيق البلاد وأوجد الظروف المناسبة لنشأة حركة طالبان وهيأ العوامل التي أدت إلى تحول طلبة المدارس الدينية من مجرد تجمع طلابي إلى حركة سياسية عسكرية حققت انتصارات عسكرية، واستولت على نحو ٩٠% من الأراضي الأفغانية وأزاحت قادة الفصائل الأفغانية عن السلطة، وإعلان إمارة أفغانستان الإسلامية، وشكلت التنظيم الإداري الذي سارت عليه هذه الإمارة.

الواقع السياسي لأفغانستان
في فترة الحرب الأهلية بين عامي ١٩٩٢- ١٩٩٤ م

يعد تدخل الإتحاد السوفيتي (سابقاً) في أفغانستان عام ١٩٧٩م والمقاومة الأفغانية للاحتلال التي أجبرته على الانسحاب من أفغانستان عام ١٩٨٩م، وسقوط الحكومات المتعاقبة التي كان آخرها حكومة محمد نجيب الله في نيسان عام ١٩٩٢م، دخلت الفصائل الأفغانية العاصمة كابول، واستولى كل فصيل على قسم من المدينة وبدأ دورهم كزعامات سياسية متنافسة على السلطة استندت زعاماتهم إلى قومية أو إقليم أو قبيلة أو طائفة، وكان من الصعب تشكيل حكومة تجمع هؤلاء القادة، إذ كان كل منهم يسيطر على منطقة من البلاد، ففي الشمال برز تحالف الشمال الذي ضم أحمد شاه مسعود (طاجيكي) زعيم الحزب الإسلامي وعبد الرشيد دوستم (اوزبكي) زعيم الجبهة الوطنية الإسلامية وسيد نادر كياني والتفت حولهم القوات العسكرية الحكومية غير البشتونية، وسيطر هؤلاء على المنطقة الواقعة بين مزار شريف وكابول، أما البشتون فقد التفوا حول قلب الدين حكمتيار رئيس الحزب الإسلامي، أما هرات وما حولها فكانت تحت سيطرة اتحاد المجاهدين وإسماعيل خان وبعض القوات الحكومية السابقة، أما قندهار فسيطر عليها مزيج من المجاهدين والقوات الحكومية السابقة التي يرأسها ملا نجيب الله أخوند، أما الشرق والجنوب الشرقي فسيطر عليه عسكريو المنطقة السابقون الذين يرأسهم مولدي حقاني وحاجي عبد القادر(٣). وهكذا تقاسمت هذه الزعامات السلطة داخل أفغانستان.

شكلت الفصائل الأفغانية في باكستان جبهة خارجية لها برئاسة صبغة الله مجددي- زعيم الجبهة الوطنية لتحرير أفغانستان- وقد اجتمعت في بيشاور الباكستانية في ٢٥ نيسان عام ١٩٩٢م توصلت إلى اتفاق نص على اختيار صبغه الله مجددي رئيساً لدولة أفغانستان الإسلامية مدة شهرين، يتسلم من بعده الرئاسة مؤقتاً برهان الدين رباني (طاجيكي) رئيس الجمعية الإسلامية- مدة أربعة أشهر غير قابلة للتجديد، واختيار برهان الدين رباني رئيساً لمجلس شورى القيادة الذي ضم عشرة من زعماء الأحزاب، فضلاً عن إنشاء مجلس شورى الجهاد الذي تألف من ٥١ عضواً يمثل فيه كل حزب خمسة أعضاء، وحددت مدته بستة أشهر أيضاً، ويرأسه صبغة الله مجددي وهو أشبه ببرلمان مصغر، واسند منصب رئاسة الوزراء لقلب الدين حكمتيار ومنصب وزارة الدفاع لأحمد شاه مسعود على أن يعقد مجلس شورى الجهاد بعد نهاية المدة اجتماعاً لاختيار رئيس الدولة للمرحلة الانتقالية، التي حددت مدتها بـ ١٨ شهراً، وتركزت مهمة السلطة الانتقالية على العمل على وضع دستور جديد للبلاد، وإجراء انتخابات عامة نهاية المدة المحدودة(٤). إلا أن هذا الاتفاق رفضته الفصائل الأفغانية في الداخل، فمع وصول أعضاء الحكومة الانتقالية إلى كابول دخلت العاصمة مجموعات مسلحة استولت كل مجموعة على قسم من المدينة ونظراً لغياب القوة المركزية أصبح رئيس كل مجموعة حاكماً للمنطقة التي يسيطر عليها(٥). والواقع أن أشد المعترضين على هذه الحكومة كان قلب الدين حكمتيار، واتهمها بأنها حكومة غير شرعية وأنها تسير بتأثير الأفكار الاشتراكية السابقة وطالب بانسحاب الميليشيات الشمالية برئاسة الجنرال عبد الرشيد دوستم من كابول، وهدد بأن قواته ستدخل العاصمة كابول وفعلاً خاضت قواته معارك عنيفة مع الميليشيات التابعة لأحمد شاه مسعود وعبد الرشيد دوستم، وتسببت هذه المعارك بخسائر بشرية ومادية كبيرة. الأمر الذي دفع الحكومة الانتقالية إلى إجراء محاولة لاسترضائه فعرضت عليه في ١٠ أيار عام ١٩٩٢ م اتفاقاً يقضي بضمه للحكومة الانتقالية التي يرأسها برهان الدين رباني وتقاسم السلطة معه ومنح حزبه أربع حقائب وزارية، وانسحاب الميليشيات الأوزبكية من العاصمة كابول وإحلال قوات تابعة للأمن الوطني محلها، على أن تنسحب قواته من مواقعها القريبة من العاصمة إلى مواقع جديدة تبعد ٦٥ كيلو متراً عن جنوب شرق العاصمة، إلا أن هذه المحاولة فشلت واستمر التوتر والصراع المسلح بين الأحزاب والقوى السياسية في البلاد.

تسلم برهان الدين رباني السلطة في٢٨ حزيران عام ١٩٩٢م، وشكل مجلس شورى أهل الحل والعقد الذي انتخبه رئيساً في كانون الأول عام ١٩٩٢م، وحاول استقطاب زعيم

الحزب الإسلامي قلب الدين حكمتيار للحكومة، إلا أنه فشل في ذلك(٦)؛ لأن الأخير رأى أنه أحق بالسلطة من منافسه برهان الدين رباني؛الأمر الذي أدى إلى انقسام القوى المتنافسة إلى جبهتين: ضمت الأولى القوات الحكومية ومجلس الشورى برئاسة برهان الدين رباني وأحمد شاه مسعود والإتحاد الإسلامي عبد رب الرسول سيّاف والحركة الإسلامية الشيعية التابعة لآية الله آصف محسني والميليشيات التابعة لحاكم هرات إسماعيل خان، أما الجبهة المعارضة فقد ضمت التحالف المعارض بزعامة قلب الدين حكمتيار والميليشيات الأوزبكية التابعة لعبد الرشيد دوستم والحركة الإسلامية الشيعية التابعة لعبد علي مزاري، وتركزت نقاط الخلاف بين الجبهتين حول تقاسم السلطة بين الفصائل الأفغانية، ودخلت في صراع عسكري فيما بينها؛ مما أدى إلى فرار آلاف اللاجئين إلى جلال آباد وباكستان ومقتل أكثر من خمسة آلاف شخص حتى نهاية عام ١٩٩٢م.

أثار الوضع المأساوي الذي نتج عن الحرب الأهلية في أفغانستان زعماء العالم وجرت محاولات لحل الخلاف بين الفصائل الأفغانية المتحاربة، ففي السابع من آذار عام ١٩٩٣م رعى الملك فهد بن عبد العزيز (ملك المملكة العربية السعودية) اتفاقاً للسلام بين الفصائل الأفغانية المتحاربة يقضي بتقاسم السلطة بينهما وذلك بأن يكون برهان الدين رباني رئيساً للدولة وقلب الدين حكمتيار رئيساً للوزراء، إلا أن هذا الاتفاق لم يطبق عملياً، بسبب رفض بعض الفصائل له واستمرار القتال فيما بينهم.

حاولت القوات الحكومية السيطرة على الموقف فضربت في ٢٥ حزيران عام ١٩٩٣م، قوات المعارضة في كابول واستولت على قلعه بالحصار شرق كابول، وعلى هضبة بارانجان التي كان المعارضون يضربون منه كابول، وقدرت منظمة الصليب الأحمر الدولية الخسائر المادية بـ ٣٠٠٠ قتيل ونحو ١٩٠٠٠ جريح، ونزح نصف سكان العاصمة كابول إلى جلال آباد والمناطق الصحراوية هرباً من المعارك.

أصبحت البلاد مجزأة بين الفصائل الأفغانية المتنافسة على السلطة، ووقفت الحكومة المركزية عاجزة عن حكم البلاد إذ سيطر كل فصيل على مقاطعة، حتى أنه في عام ١٩٩٣م، أصبحت البلاد تحت حكم خمس فئات: إذ حكم عبد الرشيد دوستم المدعوم من حزب الوحدة الشيعي الشمال، وحكم حاجي قادر في الشرق، وحكم مولدي حقاني وقلب الدين حكمتيار الجنوب الشرقي، أما العاصمة كابول وشمالها فوقعت تحت سيطرة أحمد شاه

مسعود، ولم تكن هناك أية صلات بين كل منطقة من هذه المناطق والعاصمة، إلا ما كانت ترسل لهم من معونات مادية وأوراقاً نقدية مطبوعة في الاتحاد السوفيتي(٧).

وهكذا نجد أن الحرب الأهلية قد غيرّت التوازن العرقي الديموغرافي والسياسي للمجتمع الأفغاني، إذ وجد البشتون الذين يشكلون نسبة كبيرة من الشعب الأفغاني أنفسهم مهيمين، واضطروا إلى الهجرة بأعداد كبيرة إلى منطقة الحدود الأفغانية– الباكستانية، أما المجموعات العرقية الأخرى من غير البشتون فقد كونوا لهم تنظيمات عسكرية وسياسية واستطاعوا الحصول على بعض الامتيازات السياسية، ونشأ فيما بينهم تنافس وخصومات سياسية واجتماعية، وتعمقت التناقضات العرقية، وفشلت التحالفات القائمة على أسس عرقية فضلاً عن تفكك الإدارة المدنية وتعدد الولاءات السياسية فظهرت الحاجة إلى قوة سياسية تستطيع استيعاب التناقضات الموجودة، وتوحيد الولاءات والقضاء على الصراع السياسي الموجود في البلاد.

نشوء حركة طالبان

رافق الصراع السياسي العسكري بين الفصائل الأفغانية ووجود جيوش أمراء الحرب في المدن إلى تفتيت البلاد وانتشار الفوضى والفساد وانعدام القانون، وضعف في تركيب الحكومة المركزية، وتدخّل دول الجوار التي دعمت فئات مختلفة إلى اختلاف الآراء والنزاع وخسائر مادية، الأمر الذي انسحب على الحياة الاجتماعية فأصبحت المدن مهجورة بعد صلاة المغرب، ولم يكن الناس يأمنون على أنفسهم، إذ اضطروا إلى إرسال الصبيان المراهقين إلى باكستان فأصبحت المدن تدار من قبل حكام مختلفين وقطعت الطرقات بوساطة ممثلين أو وكلاء عن أمراء الحرب لطلب الأتاوات عن كل سيارة أو مركبة تمر بها، أو يكون مصيرها النهب والسلب(٨).

أدى استمرار الحرب الأهلية إلى حصول فراغ سياسي استغلته قوى سياسية لم تستطع أن تلغي الكيانات السياسية الصغيرة والهزيلة الأخرى، وكان لتكافؤ القوى العسكرية دور أساس في استمرارها وبالنتيجة إلى فراغ سياسي، ومنذ سيطرة الأوزبك والطاجيك على كابول عام ١٩٩٢م، فَقَدَ البشتون ومنذ مائتي سنة السيطرة السياسية على العاصمة، الأمر الذي أدى إلى انهيار التحالف القبلي وتحول زعماء القبائل إلى زعماء حرب، وكرد فعل للاقتتال بين الفصائل الأفغانية والاستياء العام للشعب الأفغاني وخيبة أمله

في الأحزاب والزعماء، برزت حركة طالبان كقوة سياسية منقذة للبلاد[٩].وتعني كلمة طالبان بلغة البشتون (الطلبة الدارسين في المدارس الدينية)، الذين درسوا أصول الإسلام والفقه والتشريع الإسلامي على يد علماء دين[١٠].

تأسست هذه الحركة أواخر الثمانينات في المدارس الدينية الأفغانية– الباكستانية عندما بدأت هجرة واسعة إلى الدول المجاورة وبخاصة باكستان إبّان الغزو السوفيتي لأفغانستان، إذ وصل عدد المهاجرين الأفغان إلى خمسة ملايين مهاجر ازداد العدد بفعل الزواج والإنجاب، وقد توجه هؤلاء الشباب إلى التعليم الديني المنتشر في أنحاء باكستان ولاسيما في إقليمي سوخد وبلوشستان المتاخمين لأفغانستان[١١].

تلقى عناصر طالبان معارفهم ومنهج تفكيرهم من المدارس الديوبنديه المنتشرة في شبه القارة الهندية والديوبنديه نسبة إلى جامعة ديوبند (دار العلوم) في الهند، وقد أسسها الشيخ أمداد الله المهاجر الملكي وتلميذه الشيخ محمد قاسم النانانوري، عام ١٨٥٧م كرد فعل قوي لوقف الزحف الغربي ومدينته على شبه القارة الهندية، وكان الهدف منها إعادة بعث المجتمع الإسلامي، وقد نمت حتى أصبحت أكبر المعاهد الدينية للأحناف في الهند وباكستان، وترجح الديوبنديه مذهب الإمام أبي حنيفة في الفقه والفروع، ومذهب أبي منصور الماتريدي في الاعتقاد والأصول، وهو خليط من الطرائق الصوفية الثلاث :النقشبندية والجشتية والسهروردية[١٢]. وأدت هذه المدرسة دوراً كبيراً في خدمة السنة النبوية الشريفة والعلوم الدينية وخرجّت علماء كبار أثروا في الثقافة الإسلامية، وأصبحت أنموذجا أنشئت على نسقه أكثر من عشرة آلاف مدرسة في شبه القارة الهندية، وكان لطلابها مكانة خاصة.

يذكر الصحفي فهمي هويدي لجريدة الشرق الأوسط الذي أجرى لقاءات عدة مع قادة حركة طالبان بأن كل واحد منهم قد تخرج من مدرسة مختلفة مثل دار العلوم الحقانية والجامعة الإسلامية في نوري تاون، والجامعة الفاروقية، ومنبع العلوم، والجامعة الاشراقية[١٣]، وكذلك مدرسة ضياء المدارس التي أصبحت أكبر مراكز التجنيد لحركة طالبان للقتال وتقع في ضواحي بيشاور (أنشأها عام ١٩٨٦م مولاي حمد الله) ومولها أحد التجار الأفغان المقيمين في المناطق الشمالية من باكستان. تولت هذه المدارس تربية مئات الشباب الأفغاني تربية دينية أساسها القرآن الكريم[١٤]، وانقسم هؤلاء الطلاب إلى فئات مختلفة حسب المراحل الدراسية إذ يبدأ الطالب بالدراسة في المرحلة الابتدائية ثم المتوسطة ثم العليا فالتكميلية، وفي المرحلة النهائية يقضي الطالب عاماً يتخصص فيه في دراسة علوم الحديث

وتسمى دورة الحديث وفي أثناء دراسة الطالب تتغير مرتبته العلمية من مرحلة إلى أخرى، فيطلق عليه لفظ طالب (الذي يجمع في لغة البشتون على طالبان) وهو كل من يدخل المدرسة ويبدأ بالتحصيل العلمي، ثم ملا هو الذي قطع شوطاً في المنهج ولم يتخرج بعد، وأخيراً مولدي وهو الذي أكمل المنهج وتخرج من دوره الحديث ويضع عمامة الفضيلة على رأسه (دستار فضلت) ويحصل على إجازة في التدريس(١٥).

ووفرت هذه المدارس للاجئين الأفغان تعليماً مجانياً وطعاماً وملجأً وتدريباً عسكرياً، واعتمدت على التلقين العقائدي(١٦)، وقد أدى هؤلاء الطلاب دوراً بارزاً في القتال ضد القوات السوفيتية، وكان لعلماء الدين في بلوشستان في باكستان اتصال مع رجال الدين في قندهار، وكان لهم دور كبير في إصدار فتاوى الجهاد ضد الفساد الذي انتشر في أفغانستان، وبعد الانسحاب السوفيتي من أفغانستان عام ١٩٨٩م، عاد طلاب المدارس الدينية الذين شاركوا في الحرب إلى مقاعد الدراسة لاستكمال دراستهم، وساد اعتقاد بين الأفغان أن قادة المنظمات الجهادية سيقيمون حكومة إسلامية في كابول، ولكن الذي حصل هو عكس ما توقعوه، فعندما دخل هؤلاء القادة العاصمة كابول واستلموا السلطة، بدأ التنافس بينهم الذي تطور إلى قتال، ومرت البلاد بأزمة اقتصادية وأصبحت تواجه خطر التجزئة(١٧)، إذ كان معظم قادة المنظمات الجهادية مؤسسين لأحزاب سياسية دينية وكانوا رجال دين أو لهم خلفيات دينية بدءًا ببرهان الدين رباني الذي كان أستاذاً للشريعة الإسلامية في جامعة كابول، وانتهاء بعبد رب الرسول سياف مؤسس حزب الإتحاد الإسلامي مروراً بـ(الحزب الإسلامي) الذي أسسه قلب الدين حكمتيار والحزب الإسلامي الآخر الذي انشق عن الأول والذي أسسه يونس خالص، تبنت هذه الأحزاب برامج سياسية وتوجيهات اجتماعية واقتصادية متشابهة تقريباً تلخصت بنشر الإسلام ومحاربة الثقافة الغازية والمحافظة على تعاليم الدين الإسلامي والإبقاء على شوكة الإسلام وشعائره، والعداء الكامل للحضارة الغربية ومنجزاتها الفكرية والفلسفية وبعض علومها، فضلاً عن العداء الكامل للسياسة الغربية في الشرق الأوسط والعالم الإسلامي، ولكنها اختلفت على المنافع المادية.

ودخلت في صراع سياسي وعسكري على السلطة وصلت إلى حد الاقتتال فيما بينها، وفشلت قيادة المجاهدين الأوائل بقيادة برهان الدين رباني وقلب الدين حكمتيار من تحقيق إصلاحات سياسية واقتصادية مما أفقد الشعب الأفغاني الثقة في هذه الحكومة(١٨)، وتطلع الأفغان إلى من يخلصهم وينهي الحالة المأساوية التي يعيشونها.

أثار انتشار الفوضى والفساد طلاب المدارس الدينية، لاسيما في قندهار التي قسمتها الأحزاب الجهادية فيما بينها إلى ثلاثة أقسام، وكانت سمعة بعض قادة تلك الفصائل الأخلاقية سيئة، إذ لجأوا إلى ابتزاز الناس والتجار، فبرزت حركة طالبان كحركة دينية أخلاقية، وثمة روايات عدة فصّلت في قصة تأسيس حركة طالبان لعل أبرزها ما جاء على لسان مؤسس الحركة الملا محمد عمر[١٩] في تسجيل بثته إذاعة (صوت الشريعة) في قندهار (الناطقة باسم حركة طالبان) وأورده الملا حفيظ الله حقاني في كتابه عن طالبان بقوله «كنت أدرس في مدرسة في بلدة سنج سنار في قندهار مع نحو عشرين من زملائي فسيطر الفساد على وجه الأرض واستشرى القتل والنهب والسلب طويت الكتب في المدرسة، وأخذت معي شخصاً آخر وذهبنا مشياً على الأقدام إلى منطقة(زنجاوات)، واستعرت دراجة نارية من شخص اسمه سرور، ثم ذهبنا إلى حلقة درس يدرس فيها نحو ١٤ شخصاً فجمعتهم في دائرة حولي قلت لهم: «إن دين الله يداس تحت الأقدام، والناس يجاهرون بالفسق وأهل الدين يخفون دينهم، وقد استولى الفساد على المنطقة كلها يسلبون أموال الناس، ويتعرضون لأعراضهم على الطرق العامة، يقتلون الإنسان ثم يسندونه إلى حجر على قارعة الطريق، وتمر به السيارات، ويرى الناس الميت ملقى على قارعة الطريق ولا يجرؤ أحد على أن يواريه التراب، قلت لهم لا يمكن الاستمرار في الدراسة في هذه الظروف ولن تحل هذه المشاكل بالشعارات المجردة نريد أن نقوم نحن الطلبة ضد هذا الفساد، إن أردتم العمل لدين الله حقيقة، فلنترك الدراسة، وصار حكم القول بأنه ما وعدنا أحد أن يساعدنا من الشعب، وهذا العمل سيأخذ وقتاً طويلاً، وإننا إن فتحنا منطقة سندافع عنها، ثم لا تعترضوا لعدم وجود دراسة، أو لعدم توفر المال والسلاح، فلم يوافق أحد من هؤلاء الأربعة عشر على القيام بهذا العمل، فذهبت إلى حلقة درس أخرى كان فيها حوالي سبعة طلاب، فعرضت الأمر عليهم، فوافقوا واستعد الجميع للعمل، فتجولنا في المنطقة إلى صلاة العصر على المدارس وحلقات الدرس، حتى استعد ثلاثة وخمسون من أهل التوكل، فعدت إلى مدرستي وقلت لهم تأتون غداً في الصباح وبدأ العمل قبل أن تمضي على الفكرة أربع وعشرون ساعة، وفي صباح اليوم التالي طلبنا سيارتين من الحاج (بشر) أحد تجار المنطقة فأعطانا سيارتين سيارة شحن كبيرة وأخرى صغيرة، فنقلنا هؤلاء الطلاب إلى منطقة(كشك نخود) وانضم إلينا آخرون، ولما كثر العدد استعرنا الأسلحة من الناس فكانت هذه هي بداية الحركة حتى استمرت»، وعقدوا اجتماعهم الأول في مديرية (ميوند) منطقة (سنج سار) وبدؤوا العمليات

في منطقة (كشك نخود) ثم تقدموا إلى مديرية أرغستان، ومن هناك اتجهوا إلى مديرية (سبين بولوك) الواقعة على الحدود مع باكستان، وهناك استولوا على أكبر مخازن الذخيرة التابعة للحزب الإسلامي التابع لـ(قلب الدين حكمتيار) التي كانت بحوزة القائد سركاتب، وظلت عناصر حركة طالبان تنزع السلاح من مجموعات المجاهدين، وتزيل نقاط التفتيش الموضوعة على الطرق العامة لجمع الأتاوات، وتؤمن السكان[٢٠].

يتضح مما سبق ذكره أن مؤسس الحركة الملا محمد عمر هدف من إنشائها إزالة الفساد المنتشر في قندهار، فضلاً عن القضاء على مراكز جمع الاتاوات من الطرق العامة، وكان الأمر في نظره في البداية أمراً محلياً غير ذي شأن، فلم يهتم من روايته بتثبيت التواريخ، والأمر الآخر أن الحركة تلقت مساعدات مالية ومادية من التجار والقادة المحليين. هناك رواية أخرى ذكرتها الصحف الغربية والباكستانية عن بدايات حركة طالبان والدعم الباكستاني لها تتلخص بأن الجنرال نصير الله بابر وزير الداخلية الباكستاني قام بجولة واسعة في جنوب وغرب أفغانستان في تشرين الأول عام ١٩٩٤م، قطع خلالها نحو أكثر من ٨٠٠ كيلومتر، التقى في أثنائها بالقادة الميدانيين والمسؤولين في الولايات من قندهار إلى هرات، وأرسل بعد عودته في تشرين الثاني عام ١٩٩٤م، قافلة مساعدات ضمت ثلاثين شاحنة محملة بالمساعدات ومواد الإغاثة إلى السكان هناك، فضلاً عن إرساله شاحنات تجارية إلى تركمنستان، وكانت القافلة تحت قيادة العقيد (السلطان أمير في الاستخبارات الباكستانية) وفي الطريق تعرضت القافلة للنهب على يد أحد قادة جماعة سيد أحمد جيلاني اسمه منصور آغا، وبعد انتشار الخبر في وسائل الإعلام، تحركت مجموعة الطلاب من المدارس الدينية في ٣ تشرين الثاني عام ١٩٩٤م من منطقة سبين بولوك، واشتبكت مع القائد المحلي الذي نهب القافلة، وألقت القبض عليه وأعدمته مع رفاقه، ثم أنقذت القافلة، فصار للعملية صدى واسع في وسائل الإعلام التي تحدثت عن حركة طالبان لأول مرة. ولا يوجد هناك تعارض بين رواية الملا محمد عمر وتلك الرواية التي شاعت عن بدايات الحركة، الذي يرجح أنه كان في تموز عام ١٩٩٤م وبين شيوع أمرها بعد ذلك بسبعة أشهر في موقعة سبين بولوك، وقد سهل الأمر سقوط مدينة قندهار بيد حركة طالبان من دون مقاومة تذكر؛ بسبب تشتت المجموعات المسيطرة عليها[٢١].

حفز هذا الانتصار الذي حققه مقاتلو الحركة آلاف اللاجئين الأفغان وطلبة المدارس الدينية إلى الانخراط في صفوف هذه الحركة حتى وصل العدد أواخر عام

١٩٩٤م، إلى أكثر من اثني عشر ألف متطوع، وهكذا استطاعت الحركة أن تسيطر على ثلاثة ولايات أخرى مجاورة هي هلمند وزابول وارزجان، زيادة على ذلك فقد لجأت إلى حشد الجماهير للحصول على دعم بشري لقواتها والاستفادة من المكاسب العسكرية التي حققتها، وحصل مقاتلو الحركة من الانتصارات التي حققوها على أجهزة ومعدات جديدة وذخائر وبنادق ودبابات وطائرات ميغ، وبهذا استطاعت أن تحافظ على زخمها العسكري(٢٢)، الذي ساعدها على تحقيق الانتصارات العسكرية على قادة الفصائل الأفغانية، ثم الوصول إلى السلطة.واستطاعت أن تسيطر على مناطق يقطنها أكثرية بشتونية ونالت تأييدهم، وبهذا فقد كان للبعد العقائدي لدى قيادات الحركة والطلبة المقاتلة فيها دور بارز في تمكن الحركة من التغلب على خصومها وهزيمتهم على الساحة العسكرية.

استيلاء حركة طالبان على السلطة في أفغانستان للحقبة ١٩٩٤/١٩٩٦م، وإعلان إمارة أفغانستان الإسلامية:

أصبحت حركة طالبان قوة عسكرية تسيطر على أجزاء مهمة من جنوبي البلاد، وأخذت تنافس القوى الأفغانية الأخرى، وأعلن أعضائها أن هدفهم هو استعادة الأمن والاستقرار وجمع الأسلحة من الأطراف المتنازعة والشعب، ثم أضافوا هدفاً آخر بعد سيطرتهم على العديد من الولايات هو تحكيم شرع الله عزّ وجل تحت قيادتهم، وهذا يعني أنّ هدفهم هو الوصول إلى السلطة في أفغانستان(٢٣).

تدخلت منظمة الأمم المتحدة لحل النزاع بين الفصائل المتنافسة وأرسلت موفدها محمود المستيري (وزير الخارجية التونسي السابق) لاسيما بعد انتهاء ولاية الرئيس برهان الدين رباني في ٢٨ كانون الأول عام ١٩٩٤م، (لكنه بقي في منصبه متذرعاً بفراغ السلطة الذي سيعقب استقالته) وبعد مباحثات أجراها مع الفصائل الأفغانية الرئيسة المسيطرة على كابول، تم الاتفاق على صيغة مجلس انتقالي يتسلم مقاليد الحكم من الرئيس برهان الدين رباني وحكومته في ٢٠ شباط عام ١٩٩٥م، ويهدف تسوية الأزمة، والتقى موفد الأمم المتحدة محمود المستيري في شباط عام ١٩٩٥م، مع وفود من الفصائل الأفغانية منهم وفداً من حركة طالبان تألف من اثني عشر عضواً، قدموا في أثناء المحادثات شروط الحركة للمشاركة في آلية انتقال السلطة التي حاولت الأمم المتحدة تطبيقها في العاصمة كابول وهي:

١. تسليم السلطة إلى هيئة قيادية مكونة من ممثلين عن الولايات الأفغانية الثلاثين.

٢. تشكيل قوة أمنية محايدة في العاصمة كابول قبل انتقال السلطة.
٣. ضم الهيئة عناصر إسلامية جديدة.

والملاحظ على هذه الشروط أنّ حركة طالبان رفضت اشتراك زعماء الأحزاب الأفغانية في الهيئة السياسية الجديدة وحمّلتهم مسؤولية الوضع المتردي في البلاد[٢٣].

في هذه الفترة برزت حركة طالبان كأقوى فصيل في البلاد، إذ استطاعت السيطرة على تسع ولايات أفغانية جنوب أفغانستان وأصبحت على بعد نحو ١٥ كيلومتراً جنوب العاصمة، وطالب زعماء الحركة بنزع سلاح جميع الفصائل الموجودة في كابول وأن تتولى قوة من الحركة مسؤولية الحفاظ على الأمن في المدينة[٢٤].

استمرت المفاوضات بين الفصائل الأفغانية برعاية الأمم المتحدة التي أثمرت عن تحديد موعد جديد لنقل السلطة في ٢١ آذار عام ١٩٩٥م من الرئيس برهان الدين رباني إلى هيئة تمثيلية تضم ثلاثين من الزعماء الأفغان، وبالفعل تم تشكيل مجموعة عمل لبحث سبل تشكيل هذه الهيئة وتأليف قوة أمن تتولى مسؤولية الحفاظ على الأمن في العاصمة كابول خلال مدة انتقال السلطة، وقد وافقت حركة طالبان على ذلك، وتعهدت بألاّ تعرقل عملية السلام لكنها اشترطت (تشكيل حكومة إسلامية تعبر عن إرادة أغلبية الشعب)[٢٥]، الأمر الذي يبرهن على أنّ للحركة ثقلاً سياسياً في البلاد ورفضها اشتراك زعماء الحركات الجهادية في الحكومة الجديدة، ومطالبتها بنزع الأسلحة من جميع الأطراف المتنازعة، الأمر الذي أجبر الحكومة الأفغانية برئاسة برهان الدين رباني على إجراء مفاوضات مع قادة الحركة بعد أن أدركت أنّ هدفهم هو الوصول إلى السلطة.

إتَّبع قادة الحركة استراتيجية جديدة تقوم على أساس إقامة تحالفات سياسية مع القوى الموجودة للوصول إلى أهدافهم، وعقدوا سلسلة تحالفات سياسية كان أهمها مع زعيم الحزب الإسلامي قلب الدين حكمتيار، ولاسيما أنّ كليهما ينتميان إلى العرق ذاته وهو البشتون، ثم تحرك القادة نحو الأوزبك وزعيمها عبد الرشيد دوستم في أيار عام ١٩٩٥م، ثم نحو التركمان والشيعة الموالين لإيران، والواقع أنّ هذه التحالفات السياسية التي تمّت لم تكن واقعية إلاّ أنّ الظروف العسكرية والموضوعية والاستراتيجية هي التي دفعت الحركة إليها لأنّ المقاتلين الأوزبك كانوا يسيطرون على الطريق المؤدي إلى ممر جبال سالانج الذي يربط كابول بآسيا الوسطى، وبهذا تكمل سيطرتها على الطريق المؤدي إلى باكستان، ولم يبقَ أمام القوات الحكومية سوى طريق هرات نحو إيران، وبهذا تحقق هدفها بعزل القوات الحكومية

(قوات برهان الدين رباني وقوات وزير الدفاع أحمد شاه مسعود) ومن ثم تطويق العاصمة كابول وقطع الإمدادات عنها وقطع الاتصال بآسيا الوسطى وإيران وباكستان، وقد أعطت هذه التحالفات عمقا استراتيجياً للحركة إذ إنّ الاستيلاء على ممر سالانج (الذي يبعد نحو ١٢٠ كيلومتر شمال كابول) يسهل عملية السيطرة على قاعدة باجرام الجوية (شمال كابول) كونها المطار الوحيد الذي يربط العاصمة الأفغانية بالعالم الخارجي[٢٦].

ساعدت هذه المناورة السياسية حركة طالبان على كسب المعارك العسكرية التي خاضتها الحركة، واستطاعت انتزاع مناطق عدة من القادة المحليين، ففي هجوم مفاجئ في ٣ أيلول عام ١٩٩٥م، سيطرت على ولايات فراه وهلمند ونيمروز، ثم استولت على شين رند التي تعد من أكبر القواعد الجوية في أفغانستان، وبعد أربع وعشرين ساعة سقطت مدينة هرات في أيديهم، وهي المعقل الحصين لحكومة برهان الدين رباني في جنوب غرب أفغانستان، وبذلك سيطر مقاتلو الحركة على أربع عشرة ولاية من أصل ثلاثين ولاية أي نحو أكثر من ثلثي مساحة أفغانستان[٢٧].

لجأت الحركة إلى كسب ود الجماهير للحصول على دعم بشري لقواتها والاستفادة من المكاسب العسكرية التي حققتها في المناطق التي استولت عليها بعد إجراء مفاوضات مع قادتها، اجتمع قادة الحركة في ٢٥ أيلول عام ١٩٩٥م، مع زعماء ست ولايات بشتونية في المناطق الجنوبية الغربية من البلاد، واتفقت معهم على أن تمد هذه الولايات حركة طالبان بحوالي ٣٠٠، ألف مقاتل، ولقيت هذه الدعوة الاستجابة السريعة، إذ بعد أسبوع واحد أعلن أنّ ٤٥٠٠، مقاتل من هؤلاء قد انضموا إلى صفوف طالبان[٢٨]، وبهذا أصبحت الحركة أكبر قوة عسكرية في البلاد من الناحية البشرية والعسكرية من حيث الأسلحة والعتاد والطائرات والدبابات وأنواع أخرى من الأسلحة المتطورة، وبهذا أصبح مقاتلو الحركة يسيطرون على منافذ تجارية أساسية مع الدول المجاورة (باكستان وإيران وتركمانستان) الأمر الذي مكنهم من تغطية مصاريفهم الإدارية والعسكرية[٢٩].

كان قادة حركة طالبان يتبعون أسلوب الترغيب والترهيب في السيطرة على الأراضي إذ كانوا يرسلون في بداية الأمر وفداً إلى القادة المحليين يدعونهم إلى الاستسلام والانضمام إلى الحركة، فإن رفضوا الاستسلام (يرتفع السلاح باسم الله من أجل تطبيق الشريعة ومحو القسوة والحرمان)[٣٠]، والواقع أنَّ الترحيب الذي لاقته الحركة من السكان المحليين كان في الولايات الأفغانية جميعها ما عدا المناطق التي كان قادة الفصائل

الأفغانية موجودين فيها وهي (كابول وجبل السراج وبنجشير)، وبهذا استطاعت حركة طالبان إحكام سيطرتها على الجهات الجنوبية والجنوبية الغربية والشرقية للعاصمة كابول، ودارت معارك عنيفة بينها وبين القوات الحكومية التابعة للرئيس برهان الدين رباني وتدهور الوضع المعاشي للسكان في العاصمة على أثر إقفال الطريق البري الرئيس الذي يربط كابول بجلال آباد القريبة من الحدود الباكستانية أمام قوافل المواد الغذائية، وارتفع معدل التضخم إلى درجة كبيرة، وقد تزامن ذلك مع شتاء قاس(٣١).

أربك هذا الوضع المتأزم في العاصمة الفصائل الأفغانية وأجبرها على تغيير مواقفها السياسية والعسكرية والدخول فيما بينها في مفاوضات، فَجَرَتْ محادثات سرية في أواخر آذار عام ١٩٩٦ م في مدينة جلال آباد بين قلب الدين حكمتيار (زعيم الحزب الإسلامي) والزعيم الطاجيكي أحمد شاه مسعود، كان الهدف منها الوصول إلى اتفاق وطني ووقف تقدم مقاتلي حركة طالبان نحو العاصمة كابول، وركزت المفاوضات على نقاط ثلاث هي:

١. تشكيل حكومة ائتلافية جديدة ووضع دستور جديد للبلاد، وانتخاب جمعية وطنية خلال ١٨ شهراً.
٢. إحياء مجالس المجاهدين كهيئة تشريعية انتقالية مؤقتة تشرف على عمل الحكومة الانتقالية.
٣. اختيار رئيس دولة جديد خلفاً لبرهان الدين رباني توافق عليه جميع التيارات السياسية الموجودة في البلاد.

على أن تتم دعوة حركة طالبان للانضمام لهذا الاتفاق الوطني، وفي حالة رفضها الدعوة يتم مهاجمتها عسكرياً في الأقاليم التي تسيطر عليها، والواقع أنّ هذا الاتفاق من الناحية العسكرية يهدف إلى تكوين جبهة عسكرية تهدد حركة طالبان إذ سمح لقوات أحمد شاه مسعود بالتحرر والتخلص من الضغوط السياسية والعسكرية لزعيم الحزب الإسلامي قلب الدين حكمتيار، ووحدت جهود الزعماء المجاهدين السياسية والعسكرية للمعسكر المناهض لحركة طالبان، بيد أنّ الحركة استبقت الأمر وأعلنت سلفاً أنها لن تشترك في هذا الاتفاق، وعلى اثر ذلك عقد اجتماع في قندهار في ٢٨ آذار عام ١٩٩٦م، حضره المئات من علماء الدين الأفغان من أنحاء أفغانستان المختلفة بحثوا فيه مسالة الإسراع في الهجوم على العاصمة كابول، ولإفشال الاتفاق الوطني بين زعماء المجاهدين ولقطع الطريق أمام خطة

الوسيط الدولي محمود المستيري المكلف بالملف الأفغاني من الأمم المتحدة، واشترطت الحركة لرفع الحصار عن العاصمة كابول موافقة الرئيس برهان الدين رباني على التنحي عن السلطة وتسليمها لمجلس تتولى الحركة تعيينه[٣٢]، وأعلن نحو ١٥٠٠ من هؤلاء العلماء في ٣ نيسان عام ١٩٩٦م، بيعتهم للملا محمد عمر واختاروه أميراً للبلاد ولقبوه بأمير المؤمنين[٣٣]، وعدت هذه البيعة إعلاناً لنشوء إمارة أفغانستان الإسلامية في البلاد برئاسة الملا محمد عمر.

أدرك الرئيس برهان الدين رباني ضخامة المأزق السياسي الذي تواجهه حكومته وللخروج من العزلة السياسية التي فرضها عليه قادة حركة طالبان اضطر إلى عقد اتفاق مع خصمه السياسي قلب الدين حكمتيار في ٢٤ أيار ١٩٩٦م، تضمن هذا الاتفاق اقتسام السلطة بين الزعيمين، أي إسناد رئاسة الوزراء ووزارتي الدفاع والمالية إلى الحزب الإسلامي (قلب الدين حكمتيار)، فيما احتفظ برهان الدين رباني برئاسة الدولة ووزارتي الداخلية والخارجية، وتضمنت بنود الاتفاق الأخرى العمل المشترك على وقف إطلاق النار، وتشكيل حكومة انتقالية على وفق الآلية السابقة تسعى إلى التحضير للانتخابات العامة وتشكيل جيش إسلامي وطني للدفاع عن العاصمة كابول والأراضي الأفغانية، والتصدي لمؤامرات تقسيم أفغانستان ودعم سيادتها ووحدتها، والواقع أن هدف الرئيس برهان الدين رباني من هذا الاتفاق هو الخروج من العزلة السياسية الداخلية، وتوسيع قاعدة حكمه، ولإضفاء مشروعية أكثر لحكمه لاسيما أن الحزب الإسلامي يضم أغلبية بشتونية، وبذلك يستطيع تفويت الفرصة على حركة طالبان باستخدام ورقة القومية البشتونية ضد الرئيس برهان الدين رباني وحليفه الطاجيكي القائد العسكري أحمد شاه مسعود، أما قلب الدين حكمتيار فقد اضطر للقبول بهذا التحالف لأنه كان يعيش تهميشاً سياسياً وعسكرياً مدة أكثر من عام بعد أن استولت حركة طالبان على مقره في تشارا سياب (جنوب العاصمة كابول) في آذار عام ١٩٩٥م، ومن الجدير بالذكر أن الاتفاق بين الطرفين تم بعد أربع سنوات من المعارك الضارية التي دمرت نحو ٨٠% من العاصمة الأفغانية كابول وقتلت نحو ٣٠ ألف شخص.

رفضت حركة طالبان الاتفاق وأعلنت في بيان لها في ٢٤ أيار عام ١٩٩٥م، أنها ستقاوم الاتفاق وستواصل الحرب على الحكومة الأفغانية في كابول[٣٤]، فأفشل هذا الإعلان جهود الأمم المتحدة ومبعوثها الدولي محمود المستيري، فاضطر إلى الاستقالة من

مهمته في أفغانستان في حزيران عام ١٩٩٦م، بعد أن وجد أنّ الأطراف الأفغانية متمسكة بمواقفها ولم تتجاوب مع الجهود الدولية(٣٥).

شكل الزعيمان حكومة انتقالية بحسب الاتفاق الذي وقع بينهما، وأدى أعضاؤها اليمين الدستوري في ٢٦ حزيران عام ١٩٩٦م، على أن يتم تنظيم انتخابات خلال مدة ما بين ٦- ١٢ شهراً، وحاولت الحكومة الانتقالية أن تبين للرأي العام الأفغاني ولمقاتلي حركة طالبان بأنّها متمسكة بالتعاليم الإسلامية، فقدمت تفسيراً للشريعة الإسلامية إذ أصدرت الحكومة تعليمات تقضي بإغلاق دور السينما في كابول، وحظرت بث الموسيقى الصاخبة في الإذاعة والتلفزيون، وأصدرت أمراً للنساء بارتداء الحجاب، وجعلت أداء الصلوات الخمس أمراً إلزامياً، إلاّ أنّ كل ذلك لم يمنع قوات حركة طالبان من فك الحصار عن العاصمة الذي استمر مدة عشرة أشهر، ولم تتوقف الهجمات اليومية بالصواريخ والمدفعية تاركة المئات من القتلى والجرحى(٣٦).

واصلت قوات حركة طالبان اندفاعها نحو المناطق التي يسيطر عليها الحزب الإسلامي (قلب الدين حكمتيار)، فهاجمت في آب عام ١٩٩٦م، معسكراته في ولايتي بكتيا وبكتيكا خوفاً من تنسيق العمليات العسكرية ضدهم من جهتي الأمام والخلف بعد توقيع الاتفاق بين حكمتيار ورباني، واستطاعت هذه القوات السيطرة على كميات كبيرة من الأسلحة قدرت بـ(١٥٠) قطعة مدفعية ومدافع مورتور وكميات كبيرة من الأسلحة الصغيرة من ترسانة الحزب الإسلامي هناك، واستولت أيضاً على مديرية أزره بولاية لوجر التي كانت تعد خطاً دفاعياً منيعاً لمدينة كابول، وفي ٨ أيلول سيطرت على مديرية حصارك التي تعد بوابة مدينة جلال آباد، وهزمت القوات الموجودة في ننجرهار من دون مقاومة مخلفة وراءها عشرات الدبابات وراجمات الصواريخ، وفي ١١ أيلول دخلت تلك القوات مدينة ننجرهار بعد مقتل كبار الشخصيات في الولاية، ثم اتجه مقاتلو الحركة نحو ولاية لغمان التي سقطت في أيديهم في ١٣ أيلول وولاية كونر التي استولوا عليها في اليوم التالي(٣٧).

منحت هذه الانتصارات زخماً عسكرياً واستراتيجياً للمقاتلين، إذ فسحت المجال أمامهم لإحكام حصارهم على العاصمة كابول وقطع طرق الإمدادات لحكومة برهان الدين رباني، وعزز ذلك استيلاء مقاتلي الحركة على بلدة سرابي الإستراتيجية في ٢٥ أيلول ١٩٩٦م، الواقعة على بعد ٧٠ كيلومتراً إلى الشرق من كابول على طريق جلال آباد بلا قتال بعد انسحاب قوات قلب الدين حكمتيار منها، وبهذا الإنجاز الميداني تيسر لحركة

طالبان السيطرة على المجاز الجبلي الحيوي المعروف بأخدود الحرير ومحطات الطاقة الكهربائية وضخ المياه التي تؤمن حاجات العاصمة من الكهرباء والماء.

في الوقت نفسه أعطت الانتصارات التي حققها مقاتلو الحركة والأراضي التي استولت عليها، دعماً سياسياً للملا محمد عمر فأعلن أنه الحاكم الشرعي لأفغانستان، وطالب موظفي الحكومة الأفغانية بالكف عن التقيد بأوامر الرئيس برهان الدين رباني وخيره بين الاستسلام أو هدر دمه، تزامن ذلك مع تحرك عسكري لمقاتلي الحركة للهجوم على العاصمة كابول من محورين، الأول نحو قاعدة باجرام الجوية والثانية نحو ميدان شهر عاصمة ولاية وردك جنوب غرب كابول، وذلك لقطع الطريق أمام أية قوات لدعم حكومة برهان الدين رباني في العاصمة ومحيطها، وقد حشدت الحركة لهذه المعركة نحو ١٨٠ ألف مقاتل و٢٠٠ دبابة و١٠٠ قطعة مدفعية ميدان، في الجانب الثاني كانت القوات الحكومية تشكل نحو ١٠٠ ألف مقاتل حشدهم القائد أحمد شاه مسعود في كابول ووادي بانجشير المجاور والفارق بين تسليح الطرفين بالكمية ونوعية العتاد التي تملكها الحركة، فضلاً عن البعد الاستراتيجي، إذ سيطرت حركة طالبان على نحو عشرين مدينة رئيسه من أصل ثلاثين ولاية وعلى مناطق ضمت نصف سكان أفغانستان[٣٨].

دارت معارك طاحنة بين مقاتلي حركة طالبان وبين القوات الحكومية من جهة الشرق والجنوب الشرقي للعاصمة، ثم تمكنت قوات حركة طالبان من دخول العاصمة كابول في ٢٧ أيلول عام ١٩٩٦م، بعد اضطرار القوات الحكومية من الانسحاب منها لأسباب تكتيكية ولإنقاذ المدينة من الدمار، وغادرت العاصمة إلى مدينة طالقان (في شمال شرق البلاد لتتخذ منه مقراً مؤقتاً لها)[٣٩]، والواقع أن هذه الانتصارات التي حققتها حركة طالبان على الصعيد السياسي والعسكري والاستراتيجي ترجع إلى عوامل عدة منها:

١. امتلاك الحركة بعداً عقائدياً كان أكثر بروزاً لدى أمراء الحركة وقياداتها والطبقة المقاتلة فيها، وظهر هذا التشدد الديني لدى طلاب المدارس الدينية وتغلب على النزاعات السياسية والاجتماعية الأخرى.
٢. سيطرة الحركة على مناطق تقطنها أكثرية بشتونية ونالت تأييدهم.
٣. تبني الحركة برنامجاً مرحلياً أكد على ضرورة نزع سلاح جميع الأطراف ودمج القوى في تنظيم موحد تحت قيادة علماء الدين لتطبيق الشريعة الإسلامية وتطهير أجهزة الدولة من العناصر الشيوعية، وبهذا استندت على أساس ديني، وليس على أساس قبلي، ووجد هذا

البرنامج تجاوباً في العديد من الولايات الأفغانية غير البشتونية، التي أعلنت تأييدها للحركة لأن فكرها عن نظام الحكم يستند إلى اسس ومنطلقات شرعية ودينية خالصة يقوم على تنفيذ الأحكام الشرعية وتطبيق الحدود، وعدت الإسلام هو دين الدولة والشريعة هي أساس الحكم.فضلاً عن امتلاك الحركة للجانب التكتيكي والعسكري، إذ أن قواتها كانت تُقسم إلى ثلاثة أقسام اهتم الأول بالهجوم على المناطق التي تحددها قيادة الحركة وكان عملهم قتالياً بحتاً، وضم هذا القسم الكثير من مقاتلي الأحزاب الجهادية السابقة وبعض العناصر من الحكومة الشيوعية السابقة، أما القسم الثاني فقد اهتم بإدارة المناطق التي يسيطر عليها مقاتلو الحركة لإدارة أمورها، وكان غالبية هؤلاء من طلاب المدارس الدينية، أما القسم الأخير فهي فرق التصفية التي تولت مهمة تصفية جيوب المقاومة وجمع الأسلحة في المناطق التي يسيطر عليها مقاتلو الحركة[٤٠]. إلى جانب استخدامها المال لشراء ولاء قادة المجاهدين السابقين، فضلاً عن التخويل العسكري الذي حصلت عليه الحركة من باكستان لاسيما من جمعية علماء المسلمين الباكستانية التي لعبت دوراً في تمويل الحركة مالياً وعسكرياً[٤١]، لدعم التيار الإسلامي بدل من الفئات القومية داخل أفغانستان، وعدت الحركة طرفاً جديداً خارج دائرة الصراع بين الفصائل الأفغانية التي اشتركت في الحرب الأهلية، كما أن حركة طالبان في قبائل البشتون صاحبة الأغلبية في أفغانستان وصاحبة الاستحقاق التاريخي في حكم البلاد[٤٢].

الهيكل التنظيمي لإمارة أفغانستان الإسلامية ومؤسساتها الإدارية

عندما استولت حركة طالبان على مديرية سبين بولوك في ٣ تشرين الثاني عام ١٩٩٤م، أعلن الناطق الرسمي باسمها الملا عبد المنان نيازي، أن هدف حركتهم هو استعادة الأمن والاستقرار وجمع الأسلحة من جميع الأطراف، وإزالة مراكز جمع الإتاوات من الطرق العامة التي سلبت الناس أموالهم وانتهكت أعراضهم، وليس لها صلة بالسياسية، وأنها ستسلم الحكم بعد استتباب الأمن لحكومة ائتلاف حزبي، ولكن بعد سيطرة مقاتلي الحركة على عدد من الولايات، وجدت الحكومة قبولاً لدى قطاعات واسعة من الشعب الأفغاني الذي أنهكته الحرب الأهلية، وبدأت تتحدث عن إعادة بناء أفغانستان، وإعادة تكوين المجتمع الأفغاني وبناء مجتمع إسلامي مثالي عن طريق إقامة حكومة إسلامية، بحسب ما صرح به الملا محمد عمر في كلمته التي ألقاها أمام علماء الدين في قندهار في ٤ نيسان عام

١٩٩٦م، وبهذا يتضح أنّ أهداف الحركة قد تغيرت من أهداف اجتماعية إلى أهداف سياسية تركزت على إسقاط حكومة برهان الدين رباني والقوى المتحالفة معه والاستيلاء على السلطة، وقد نشرت الحركة أهدافها في كتيب كتبه لهم أحد علماء باكستان هو الشيخ بشير علي شاه، وعد هذا الكتاب بمثابة دستور للإمارة الذي ضم المبادئ الأساسية التي شكلت على أساسها الهيكل الإداري للإمارة، وأهم هذه الأهداف هي:

١. إقامة حكومة إسلامية على نهج الخلفاء الراشدين.
٢. إنَّ الدين الإسلامي هو دين الحكومة والشعب.
٣. يستمد قانون الدولة من الشريعة الإسلامية.
٤. إنهاء العصبيات القومية والقبلية.
٥. تعيين هيئات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
٦. استقلال المحاكم الشرعية وفوقيتها على الإدارات الحكومية جميعها.
٧. إعداد جيش مدرب لحفظ الدولة الإسلامية من الاعتداءات الخارجية.
٨. الاحتكام في جميع القضايا السياسية والدولية للقرآن الكريم والسنة النبوية.
٩. استلام اقتصاد الدولة والاهتمام بالتنمية في جميع المجالات.
١٠. تحسين العلاقات السياسية مع جميع الدول الإسلامية وفق القواعد الشرعية.
١١. توثيق العلاقات مع جميع الدول والمنظمات الإسلامية.
١٢. طلب المساعدات من الدول الإسلامية لإعمار أفغانستان.
١٣. جمع الزكاة والعشر... وغيرها وصرفها في المشاريع والمرافق العامة.
١٤. قمع الجرائم الأخلاقية ومكافحة المخدرات والصور والأفلام المحرمة.
١٥. اختيار منهج إسلامي شامل لجميع المدارس والجامعات وتدريس العلوم العصرية.
١٦. التركيز على الحجاب الشرعي والالتزام به في جميع المجالات[٤٣].

يلاحظ على هذه الأهداف:

إنّها أهداف مختزلة لدستور دولة حديثة، ركزت على الشريعة الإسلامية وعدتها الأساس في نظام الحكم والإدارة، فقد اتبعت نظام الخلافة الإسلامية، فالملا محمد عمر هو القائد وأمير المؤمنين والمسلمين وتقدم إليه البيعة، وعلى ذلك فهو يتمتع بصلاحيات واسعة وسلطة مطلقة في الشؤون العسكرية والإدارية والمالية، فهو الذي يعين حكام الولايات ورؤساء الدوائر، وله سيطرة كاملة على الأفراد في الإمارة سواء أكانوا وزراء أم رؤساء أم

حكام الولايات أم أفراد عاديين وكل من يخالف أهداف الجهاد أو لا يراعي الأصول والأوامر فللأمير الحق في تنحيته وتجريده من السلاح وإبعاده عن تنظيمات الإمارة[٤٤]، وبذلك أصبحت له حقوق شرعية اكتسبها بعد البيعة التي قدمها إليه نحو ١٥٠٠ عالم من علماء أفغانستان بعد استيلاء مقاتلي الحركة على العاصمة كابول، لا يجوز مخالفة أوامره كما لا يجوز عزله إلاّ إذا خالف التعليمات الدينية، أو عجز عن القيام بمسؤولياته، وبهذا فقد احتفظ بمنصبه حتى وفاته، وعد رئيساً للدولة واستناداً إلى صلاحياته المطلقة فقد عيّنَ مجلساً مؤقتاً للحكم لإدارة الأمور في كابول سميَّ بالمجلس الحاكم المؤقت تكوّن من ستة أشخاص ترأسه النائب الأول للملا محمد عمر الملا محمد رباني وعضوية مولدي عبد الرزاق، وملا محمد حسن، وملا محمد غوث لإدارة الشؤون الخارجية وملا محمد فاضل مسؤولاً عن الأمن في كابول ومولدي سيد غياث الدين آغا، أما الملا محمد عمر فقد ترك العاصمة بعد انتهاء المعارك ورجع إلى قندهار المعقل الرئيس لحركة طالبان. ويعد الملا محمد رباني الرجل الثاني في حركة طالبان بعد الأمير ونظراً لخبرته الإدارية والقيادية، فقد تولى إدارة كل ولاية سيطرت عليها حركة طالبان[٤٥].

بعد استتباب الأمن في العاصمة كابول شكل الملا محمد عمر مجلساً للحكم مكوناً من مجلسي الوزراء والشورى الذي ضم في بدايته٢١ وزيراً وإذا انضم إليه عشرة أشخاص آخرين في القيادات المسؤولة مثل قاضي القضاة ومسؤول مكافحة المخدرات ورئيس الإفتاء المركزي صار مجلساً للشورى، وكان مجلس الوزراء يعقد جلساته أسبوعياً، وكان معظم أعضائه من الشباب المقاتلين المقربين من الملا محمد عمر، وكانت القرارات التي يصدرها مجلس الوزراء ترسل عبر الفاكس أو اللاسلكي إلى الملا محمد عمر في قندهار للمصادقة عليها، وكان له حق الاعتراض عليها وإلغائها، كما له الحق في إصدار أي قرار تنفيذي أو تشريعي يلزم به المجتمع من دون الرجوع إلى مجلس الوزراء بل يكتفي فقط بأخذ رأي بعض مساعديه ومستشاريه، والملاحظ على مجلس الوزراء والشورى أنّه يمثل السلطتين التشريعية والتنفيذية، وبهذا فلم يكن هناك فصل بين هاتين السلطتين[٤٦]، ومن المؤسسات المهمة التابعة لمجلس الحكم هي وزارة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي أنيطت بها مهمة مراقبة الالتزام بالسلوك الإسلامي في البلاد[٤٧]، أما دار الإفتاء المركزي فكانت مهمتها تحديد الموقف الشرعي من كل القضايا المثارة وكان مقرها في قندهار بالقرب من أمير المؤمنين، أما منصب قاضي القضاة الذي هو عضو في مجلس الشورى فتركزت

مهمته في تقرير مدى شرعية القرارات في ما هو متفق عليه، أما إذا أثير خلاف حول أي قرار فإنه يحوّل إلى مجلس الإفتاء للبت فيه، وضم مجلس الإفتاء عدداً من علماء الدين الباكستانيين ورأسه نور محمد ثاقب، ومن علمائه المشهورين المولدي عبد العلي الديوبندي والعالم الباكستاني بشير علي شاه والمولدي نظام الدين شامزي. فقد امن قادة طالبان بأنّ علماء الدين يستطيعون النهوض بأية مسؤولية يكلفون بها ذلك أنّ معرفتهم بالعلوم الشرعية تكوّن لهم مرجعية وخلفية تمكنهم من تبيان حدود الخطأ والصواب في مجالات النشاط الإنساني كلها، ولهذا تم تعيين عدد من طلاب العلوم الشرعية أو ممن أنهوا دراستهم لها وزراء للصحة أو التجارة أو للمواصلات وغيرها من الوزارات، إذ كانت الصورة التي رسموها في ذهنهم لنظام الحكم في الدولة الإسلامية تتمثل في أنّ الولاة في الدولة الإسلامية يتم اختيارهم بناء على مقدار القوة في استقامتهم وورعهم وإحاطتهم بأمور الحلال والحرام وليس بناء على مؤهلاتهم العلمية أو اختصاصاتهم المتنوعة.

أما الجانب العسكري والأمني فقد اختص به مجلس الطوارئ الذي رأسه الملا محمد عمر، وأشرف هذا المجلس على الجانب العسكري والميداني واختير معظم أعضائه من القادة الميدانيين وكانت عملية الاتصال بينهم وبين الملا محمد عمر تتم عبر الهاتف والقمر الاصطناعي نظراً لتباعد أماكن وجودهم.

على مستوى الولايات فقد تولى الملا محمد عمر تعيين الولاة فاختار أقرب مساعديه لتولي المسؤولية في الولايات المهمة مثل كابول وقندهار وغزني وننجرهار وغيرها. ومنح حكام الولايات صلاحيات واسعة أقرب إلى سلطات الوالي في العصور الإسلامية الأولى، وقد شكل كل والٍ مجلس شورى له يناقش فيه الأمور المتعلقة بإدارة حكومة الولاية(٤٨).

كانت السلطة القضائية مستقلة ومارست المحاكم الشرعية أعمالها في الولايات التي أصبحت تحت حكم إمارة أفغانستان الإسلامية، واعتمدت هذه المحاكم في أحكامها على القرآن الكريم والسنة النبوية في حل القضايا المعروضة أمام المحكمة، وكانت المحاكم على نوعين محكمة شرعية عليا أو إقليمية ومحكمة شرعية دنيا أو مدنية، وتتولى الأولى النظر في القضايا التي تعجز المحكمة الدنيا عن النظر فيها، ويحكم في القضايا قضاة بارزون ذوو درجة علمية عالية يمثلون علماء دين وفقهاء، فضلاً عن ذلك شكلت محاكم عسكرية للنظر في الشكاوى المقدمة ضد مقاتلي طالبان(٤٩)، وبهذا استطاعت السلطات

الحكومية في الإمارة ضبط أعمال الأفراد، وإعادة الأمن والاستقرار، وتوحيد الأراضي الأفغانية والقضاء على الفساد الإداري والمحسوبية، ومقاومة الفساد الأخلاقي، وجمع الأسلحة والقضاء على طبقة أثرياء الحرب وإنشاء المحاكم، وإيجاد نظام إداري في الولايات الأفغانية(٥٠).

من جانب آخر منعت السلطات الحكومية في الإمارة تشكيل الأحزاب السياسية ورفضت تقبل الأحزاب التي كانت موجودة، بحجة أنها تقوم على أسس عرقية وقبلية ولغوية وعدها الملا محمد عمر نوع من العصبيات الجاهلية وسبب في المشكلات والعداء والفرقة بين الناس، ويعود السبب في رفضها لوجود الأحزاب إلى عدم رغبتها في وجود شريك لها في السلطة أو أحزاب معارضة لها تنتقد سياستها(٥١).

اتخذت إمارة أفغانستان علماً من القماش الأبيض كتب عليه (البسملة) وعبارة (لا إله إلا الله محمد رسول الله)، ورسم في وسطه مصحف تصدر عنه إشعاعات إشارة إلى التعليم ورسمت تحت المصحف تروس إشارة إلى الصناعة ورسمت على جانبيه سنابل قمح رمزاً للثروة الزراعية، وقد أحيط الرسم كله بسيفين متقاطعين إشارة إلى المحتوى الأفغاني محفوظ بقوة السلاح(٥٢).

ومما تقدم يتضح أنّ النظام الإداري الأساس للإمارة قائم على إقامة دولة إسلامية، وإنّ الملا محمد عمر هو الشخصية الأساسية في الإمارة، ولا يوجد نظام أساسي فيها وإنّما تدار شؤونها بحسب ما يراه أمير المؤمنين ورجال الإفتاء، كونهم يتمتعون بنوع من السيطرة الروحية على الأفراد الذين يعدون مخالفته معصية شرعية، وهو بمثابة الخليفة ينتخبه أهل الحل والعقد، ولا توجد مدة محددة لتولي منصب أمير المؤمنين ويتم عزله فقط في حالة العجز أو الموت أو إذا جاء بما يخالف الدين، والشورى بالنسبة إليهم هي معلمه فقط وليست ملزمه، ولا يؤمن قادة طالبان بمبدأ الديمقراطية لأنها تمنح حق التشريع للشعب وليس لله، واستند النظام الإداري فيها على أهداف وضعها علماء دين، وليس على مبادئ دستور أو لائحة لتنظيم شؤون الدولة، بل استندوا في الحكم على القرآن الكريم والسنة النبوية وعدوها دستور الإمارة الإسلامية، ويستمد رجال الحكومة شرعية مناصبهم من ثقة الملا محمد عمر بهم، فهم يدينون له بالسمع والطاعة ويعدون ذلك واجباً شرعياً نابعاً من التزامهم بالقرآن الكريم والسنة النبوية، ولكن نسبة كبيرة منهم ممن لم يغادروا القرية وحديثي العهد بالحياة المدنية والمناصب الحكومية، وثقافتهم وأحكامهم كانت محصورة بما تعلموه في

المدارس الدينية أي لا تتعدى نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، أما العلوم الحديثة فهم غير ملمين بها الأمر الذي أثرَّ في مسيرة المجتمع الأفغاني، إذ إنّ رجال الحكومة كانوا غير قادرين على تلبية متطلبات المجتمع، ولم يسعوا إلى تطويره لمواكب مسيرة التطور العالمي لافتقارهم إلى الخبرات العلمية في إدارة الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فضلاً عن افتقار نظامها الإداري إلى القوانين الوضعية الصرفة التي تنظم عمل مؤسساتها وإهمالها إيجاد تركيبة معاصرة لدولة أفغانستان. فلم تكن هناك قدرة على تكوين حكومة وسلطة إدارية لتسير أمور الدولة، ويعود السبب في ذلك إلى أنّ بدايات حركة طالبان التي لم تكن تنظيماً سياسياً قوياً أو حزباً سياسياً له لوائح تنظم شؤونه وبرامج لتربية أعضائه، فهي تفتقد إلى المقومات التنظيمية الأساسية، الأمر الذي انعكس سلباً على أدائهم الحكومي الذي لم يساعد على تكوين حكومة وسلطة إدارية حقيقية، وهذا يعود إلى أنّ جميع القادة السياسيين في إمارة أفغانستان الإسلامية كانوا رجال دين أصلاً وليسوا رجال سياسية أو اقتصاد أو مصلحين اجتماعيين، وهؤلاء حكموا البلاد من خلال مؤسسة دينية قبلية، غيّبت فيها مؤسسات الدولة العصرية الحديثة.

الهوامش

(١) الأزمة الأفغانية جذورها وأبعادها، ترجمة وإعداد حسني عايش، دار الكرمل للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٩٢م، ص٩.

(٢) *Timur Kocaogl,could Afghanistan be Key To Asian co - operation and security, perceptions, VOL.٥, Number ٤, December ٢٠٠٠ –February ٢٠٠١, p. ١٠٨-١١٠.*

(٣) د.إحسان حقي، أفغانستان نشأتها وكفاحها، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٣م، ص٢٤٥.

(٤) مجيد حميد محمد يوسف، التطورات السياسية في أفغانستان وانعكاساتها على الأمن العربي والإسلامي، أطروحة دكتوراه في العلوم السياسية، المعهد العالي للدراسات السياسية والدولية (سابقاً) الجامعة المستنصرية، بغداد ٢٠٠٥م، ص١١١– ١١٢.

(٥) د.إحسان حقي، المصدر السابق، ص٢٤٦.

(٦) مجيد حميد محمد يوسف، المصدر السابق، ص١١٤– ١١٥.

(٧) د.إحسان حقي، المصدر السابق، ص٢٤٧– ٢٤٨.

(٨)*Shafi SaKhizada, The Movement of Taliban, http//www.Tripodlycos. ٢٠٠٠.p.p. ٥-٦*

(٩) جريدة الشرق الأوسط(لندن)، العدد٦٥١٧، ١، تشرين الأول، ١٩٩٦م.

(١٠) *Shafi SaKhizada , op.cit , P. ٨ .*

(١١) بيتر مارسدين، طالبان الحرب والدين والنظام الجديد في أفغانستان، عرض وتحليل د.أكرم الجميلي، نشره قضايا دولية، العدد ٤٣، طالبان والأزمة الأفغانية مركز الدراسات الدولية، بغداد، ٢٠٠٠، ص١٥- ١٦.

(١٢) شاكر النابلسي، بن لادن والعقل العربي كيف فكر العرب بعد١١ سبتمبر ٢٠٠١م، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا) بغداد، ط١، ٢٠٠٧م، ص٦٢؛ أحمد راشد، طالبان تصدير التطرف، ترجمة عبد الوهاب عبد الستار القصاب نشره قضايا دولية، العدد٤٣، مركز الدراسات الدولية، بغداد، ٢٠٠٠م، ص٦٢- ٦٥.

(١٣) فهمي هويدي، في مملكة طالبان، الحلقة العاشرة، جريدة الشرق الأوسط، العدد٧٣٢٤، ١٧كانون الأول ١٩٩٨م. *Shafi SaKhizada,op.cit,p. ٢g.*

(١٤) جريدة الشرق الأوسط، العدد٥٩٧١، ٤ نيسان ١٩٩٥م.

(١٥) *Sreedhar, Taliban Afghanistan Looking into Future an Indian perspective, Perceptions Journal of International Affairs VOL. ٥, Number ٤,December ٢٠٠٠- February ٢٠٠١,p. ٤٠.*

* موقع الجزيرة نت، المعرفة- تغطيات ٣/١٠/٢٠٠٤م، حركة طالبان النشأة والإمارة *http:// www.aljazeera.net /knew ledge Gate.*

(١٦) أحمد راشد، المصدر السابق، ص٦٤.

(١٧) حوار مع وزير الإعلام والثقافة في حكومة طالبان لمجلة قضايا دولية (إسلام أباد)، مصباح الله عبد الباقي، نريد حكومة مركزية قوية للأمير فيها سيطرة كاملة على الشعب، مجلة قضايا دولية (إسلام أباد)، العدد٣٧١، السنة الثامنة، ١٠شباط ١٩٩٧م، ص٢٦.

(١٨) شاكر النابلسي، المصدر السابق، ص٦٢- ٦٣.

(١٩)الملا محمد عمر: هو محمد عمر بن المولدي غلام نبي أخوند بن الملا محمد رسول اخوند بن المولدي محمد أياز، من أسرة من علماء الدين، ولد عام ١٩٥٩م في قرية (نوده) من

قرى قندهار، ينحدر من قبيلة هوتك احد افخاد قبيلة غلزائي البشتونية، توفي والده عندما كان عمره ثلاث سنوات، وتولى رعايته عمه (زوج أمه) محمد أنور الذي درسه الكتب الابتدائية، وانتقلت أسرته إلى مديرية بيروت ولاية ارزجان، إذ كان عمه إماماً للمسجد وخطيباً له، وعندما دخلت القوات السوفيتية إلى أفغانستان، شارك في معارك كثيرة ضد قوات الإتحاد السوفيتي السابق في ولايتي قندهار وارزجان اللتين شهدتا معارك ضارية، وكان ينتقل من منظمة جهادية إلى أخرى، وبقي لفترة طويلة قائداً لمجموعة صغيرة في جبهة القائد الملانيك محمد التابعة للحزب الإسلامي بزعامة المولدي محمد يونس خالص واستقر به المقام آخر الأمر في حزب حركة الانقلاب الإسلامي التابع للمولدي محمد نبي محمدي والحزبان كان عمادهما علماء الدين، يعتبر الملا محمد عمر من المقاتلين الأشداء اشتهر بأنه كان يحمل على كتفه دائماً مدفع *RPG ٧* المضاد للدبابات، وقد جرح مرتين في ولاية ارزجان إصابة العرج في إحدى هاتين المرتين وجرح للمرة الثالثة، كما أصيب في إحدى عينيه إصابة مستديمة.

د.مصباح الله عبد الباقي، زعيم الطالبان من حلم الملا إلى إمارة المؤمنين، مجاهيل ومشاهير سياسية،

http://www.islamonline.net/arabic/Famous/index.shtm(٢٠٠١/٢/٢٦)

محمد بو خير– عبد رب رحماني، سوراقيا في كابول التي يحاصرها العالم، الأفغان في دولة طالبان صدور في مواجهة النار فقر وقهر وهروب نحو المجهول، مجلة سوراقيا (لندن) العدد ٩٤٤، ١ تشرين الأول ٢٠٠١م، ص٢٠– ٢١.

[٢٠] فهمي هويدي، في مملكة أفغانستان، الحلقة العاشرة، المصدر السابق.

[٢١] *Michael Rubin, who is Responsible For the Taliban, Maria, Middle East Review of International Affairs Journal volume ٦, no. ١-march ٢٠٠٢, p.g.*

[٢٢] مصباح الله عبد الباقي، حركة طالبان النشأة– التطور– الأهداف، الحلقة الثانية، مجلة قضايا دولية (إسلام أباد)، العدد٣١٠، السنة السادسة، ١١ كانون الأول ١٩٩٤م ص٣٥.

[٢٣] المصدر نفسه ص٣٦.

[٢٤] جريدة الشرق الأوسط، العدد ٥٩٢٧، ١٩ شباط ١٩٩٥م.

(٢٥) المصدر نفسه، العدد ٥٩٣١، ٢٣ شباط ١٩٩٥م.

(٢٦) مصباح الله عبد الباقي، المصدر السابق، ص٣٦ جريدة الشرق الأوسط، العدد ٦٠٣٢، ٤ حزيران ١٩٩٥م.

(٢٧) *Shafi SaKhizada op.cit, p. ١٨.*

(٢٨) توفيق غانم، الصراع في أفغانستان، ثالثاً: حقائق الصراع ومخاطره، مجلة شؤون دولية (إسلام آباد)، الحلقة الثالثة الأخيرة، العدد ٣٠٤، السنة السادسة، ٣٠ تشرين الأول ١٩٩٥م، ص٢٥.

(٢٩) مصباح الله عبد الباقي، المصدر السابق، ص٣٦.

(٣٠) *Shafi SaKhizada op.cit, p. ١٨.*

(٣١) جريدة الشرق الأوسط، العدد ٦٢٧٨، ٤ شباط ١٩٩٦م.

(٣٢) المصدر نفسه، العدد ٦٣٣٠، ٢٨ آذار ١٩٩٦م.

(٣٣) *http://www.aljazeera.net/knewledgeGate.*
المعرفة– تغطيات ٢٠٠١م، حركة طالبان النشأة والإمارة.

(٣٤) مطيع الله تائب، أفغانستان إتفاق رباني– حكمتيار والخروج من عنق الزجاجة، مجلة قضايا دولية (إسلام أباد)، العدد ٣٣٥، السنة السابعة، ٣ حزيران ١٩٩٦م، ص٢٢-٢٣.

(٣٥) جريدة الشرق الأوسط، العدد ٦٤٠٥، ١١ حزيران ١٩٩٦م.

(٣٦) المصدر نفسه، العدد ٦٤٦٤، ٩ آب ١٩٩٦م.

(٣٧) *http://www.aljazeera.net/knewledgeGate.*
المعرفة– تغطيات ٢٠٠١م، حركة طالبان النشأة والإمارة.

(٣٨) جريدة الشرق الأوسط، العدد ٦٥١٢، ٢٦ أيلول ١٩٩٦م.

(٣٩) المصدر نفسه، العدد ٦٥١٦، ٣٠ أيلول ١٩٩٦م.

(٤٠)*Sreedhar, Taliban Afghanistan Looking into Future an Indian perspective, Perceptions Journal of International Affairs VOL. ٥, Number ٤, December ٢٠٠٠- February ٢٠٠١, p. ٣٤.*

(٤١) مقابلة مع وزير الخارجية الأفغاني في حكومة برهان الدين رباني عبد الرحيم غفورزائي جريدة الشرق الأوسط، العدد ٦٥٢٤، ٨ تشرين الأول ١٩٩٦م.

(٤٢) جريدة الوطن (الرياض)، ١٧تشرين الثاني ٢٠٠١م.

(٤٣) ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، طالبان.*.http://ar.wikipedia.org*

(٤٤) حوار مع وزير الإعلام والثقافة في حكومة طالبان لمجلة قضايا دولية ملا امير خان متقي، المصدر السابق، ص٢٧.

(٤٥) هيئة التحرير، عوامل سقوط كابول في طالبان، مجلة قضايا دولية (اسلام اباد)، العدد ٣٥٣، السنة السابعة، ٧ تشرين الأول ١٩٩٦م، ص٢٥.

(٤٦) فهمي هويدي، في مملكة أفغانستان، الحلقة ٤، جريدة الشرق الأوسط، العدد ٧٣١٧، ١٠ كانون الأول ١٩٩٨م.

(٤٧) *Shafi SaKhizada op.cit, p. ٢١.*

(٤٨) فهمي هويدي، في مملكة أفغانستان، الحلقة ٤.

(٤٩) حوار مع وزير الاعلام والثقافة في حكومة طالبان لمجلة قضايا دولية ملا أمير خان متقي، المصدر السابق، ص٢٧.

(٥٠) ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، طالبان.

(٥١) المصدر نفسه.

(٥٢) فهمي هويدي، في مملكة أفغانستان، الحلقة، ٤.

المعايير العلمية للعلاقات العامة في الجامعة الإسلامية- بغداد

دراسة مسحية لأنشطة العلاقات العامة في الجامعة الإسلامية- بغداد

م.م. إياد هلال حمادي

كلية الآداب/ قسم الإعلام والمعلوماتية

المقدمة

مع مرور الزمن ومع تقدم التكنولوجيا أخذت العلاقات العامة مكاناً مهماً في جميع المؤسسات والمنظمات فلا يمكن ان نتصور نجاح أي مؤسسة بدون جهاز علاقات عامة، إذ أصبح للعلاقات أهداف ترمي إلى تحقيقها وكذلك وظائف تنوعت بين البحث العلمي والتقويم والتخطيط والتنسيق والاتصال الذي يعتبر من الوظائف الرئيسية لها، فهي تقوم بالاتصال المستمر بجماهيرها للتعريف بالمؤسسة وسياستها كتهيئة المناخ الصحيح مع العاملين وبين العاملين بعضهم ببعض، وكذلك الاتصال بالأفراد والهيئات الخارجية ووسائل الاتصال بالأفراد والرد على استفساراتهم وتزويدهم بجميع المعلومات والوثائق لإقامة جسور المودة والتعارف والوئام.

فالاتصال هو جوهر العلاقات العامة وبدونه لا تقوم العلاقات العامة أصلاً.

يتناول البحث ثلاثة فصول تضمن الفصل الأول الإطار المنهجي للبحث وشمل (أهمية البحث، مشكلة البحث، أهداف البحث، منهج البحث).

أما الفصل الثاني العلاقات العامة والوظائف والأهداف فقد تناول مبحثين لوظائف العلاقات العامة والمبحث الثاني لأهداف العلاقات العامة.

وتناول الفصل الثالث واقع العلاقات العامة في الجامعة الإسلامية–بغداد ثلاث مباحث كان المبحث الأول لوظيفة التنظيم في العلاقات العامة في الجامعة الإسلامية–بغداد، أما المبحث الثاني فكان مخصص لدراسة الممارسات والأهداف وأخيراً كان المبحث الثالث مخصص لدراسة وظائف العلاقات العامة في الجامعة الإسلامية بغداد وكان المبحثين الأخيرين قد اعتمدا على استمارة الاستبيان للحصول على المعلومات عن طريق إجابات المبحوثين وتحليل البيانات.

الفصل الأول
الإطار المنهجي للبحث

الإطار المنهجي للبحث:

أولاً- مشكلة البحث:

«لما كان من المفترض وبخاصة في إطار نظرية العلم للمجتمع لا تنشأ فكرة البحث من فراغ حتى لا تنتهي أيضاً إلى فراغ فأن السمة الرئيسية التي أصبحت تميز البحوث الآن هي ان تكون هناك مشكلة محددة ومهمة وفي حاجة ماسة إلى من يتصدى لها بالدراسة والتحليل من جوانبها المتعددة حتى نستطيع ان نجد لها نوعاً من الحلول المناسبة للتغلب عليها»[١].

وانطلاقاً من أهمية العلاقات العامة في العالم المعاصر وما وصل إليه هذا العلم من تطور إذ رافق تطور العملية الإعلامية تنوع الفنون الملحقة بها وبالاعتماد على قدرات العاملين في حقول تلك العملية وكيفية استخدامها لكي تتلاءم الوظائف والمهام التي تقوم بها، ونتيجة لذلك كان لا بد من اعتماد المعايير العلمية في إحدى محاور هذه العملية وهي أنشطة العلاقات العامة في الجامعة الإسلامية- بغداد (ومجال بحثنا)، في ممارسة أنشطتها وفقاً للمعايير العلمية من قبل النشاط ألاتصالي الذي يشمل الأعلام والإعلان والاتصال بالصحف والجمهور الداخلي ونشاطها الإداري الذي يشمل تخطيط وتنفيذ برامج العلاقات العامة وتحليل ودراسات اتجاهات الجمهور والرأي العام اتجاه الجامعة والنشاط التنظيمي الذي ينظم مواعيد الاستقبال وعقد المؤتمرات والمهرجانات وصولاً إلى نشاط الاستعلامات في تسهيل عملية استقبال الوفود.

ويتصدى الباحث هنا إلى مشكلة بحثه المتمثلة بمدى تطبيق واعتماد هذه المعايير العلمية للعلاقات العامة وأنشطتها في تجسيد ذلك في الجامعة الإسلامية ومدى مطابقة كل تلك الأسس للتوجهات العلمية الحديثة.

ثانياً- أهداف البحث:

بما ان البحث العلمي هو نشاط منظم وهادف فلابد من تحديد الأهداف التي يرمي الباحث لتحقيقها في خطوات بحثه.

إذ يهدف البحث إلى الإجابة على ما يأتي:

١. الكشف عن طبيعة عمل قسم العلاقات العامة في الجامعة الإسلامية- بغداد.
٢. مدى مطابقة آليات عمل هذه الأقسام للمعايير العلمية الموضوعة لأنشطة العلاقات العامة.
٣. معرفة الأنشطة الاتصالية والإعلامية التي يمارسها قسم العلاقات العامة في الجامعة.
٤. الكشف عن مواهب العاملين في قسم العلاقات العامة وصفاتهم العلمية والشخصية ومدى ارتباط ذلك بالانجازات والمبادرات التي يقدموها.

ثالثاً- أهمية البحث:

تأتي أهمية البحث الموسوم (المعايير العلمية للعلاقات العامة في الجامعة الإسلامية- بغداد) من تحديد ماهية أعمال أقسام العلاقات العامة ومعاييرها وتوضيح آليات عملها ومدى التزامها بالضوابط والمعايير المعتمدة منهجياً وعلمياً وهي تضيف مادة للتراث العلمي في طبيعة عمل أقسام العلاقات العامة لا بل حتى تصوب أعمال هذا القسم وتحدد مهامه عن طريق التوجيه وإبداء الرأي فيه عبر الاستبانة الخاصة به وبذلك تحدد هفواته وتعزز ايجابياته.

رابعاً- منهج البحث:

اقتضت الدراسة اعتماد الباحث على منهج البحث الوصفي- التحليلي في المراحل التطبيقية منها باتباع الدراسة المسحية.

ووظيفة المنهج الوصفي تقوم على وصف الظاهرة التي يدرسها المنهج المذكور عن طريق جمع المعلومات ووصفها بدقة وتقديمها بتعبيرات كيفية وكمية، فالدراسة الوصفية تستهدف وصف الاتجاهات والقيم والأهداف والتفضيل والاهتمام وكذلك أنماط السلوك المختلفة.

وقد فرضت طبيعة المشكلة اعتماد أسلوب الوصف الكمي والكيفي اللذان يقدمان وصفاً رقمياً وآلياً يوضح حجم الظاهرة والعوامل التي تتحكم فيها واستخلاص النتائج لتعميمها وذلك من اجل تجميع البيانات وتنظيمها وتحليلها.

الفصل الثاني
العلاقات العامة الوظائف والأهداف

المبحث الأول : وظائف العلاقات العامة

تقوم العلاقات العامة بوظائف أساسية وضرورية جداً بحيث لا يمكن للمؤسسة أو الهيئة سواء كانت حكومية أو أهلية من الاستغناء عنها في الوقت الحاضر، خاصة بعد تطور العلوم التكنولوجية والاتصالية وزيادة حدة التوتر والمنافسة بين الدول الصناعية والمؤسسات والمنشآت على مستوى الإعلام والإدارة والخدمات والإنتاج[٢].

ويتفق الكتاب والمتخصصون حول الوظائف ويختلفون في تسميتها، فبعضهم يرى ان هذه الوظيفة هي: البحث، التخطيط، التنسيق، الإدارة، والانتاج بينما يرى البعض الاخر أنها: البحث، التخطيط، الاتصال، التنسيق، التقويم[٣].

وهناك من حددها بالاتي: البحث، التخطيط، الاتصال، التقويم.

هذا الاختلاف في تحديد الوظائف التي تقوم بها إدارة العلاقات العامة أدى إلى ظهور عدد من المعايير اهمها[٤]:

١. طبيعة وحجم ومجال عمل المؤسسة وأهمية وحجم الجماهير التي تتعامل معها.
٢. حجم الموارد المالية المتاحة أو المتخصصة لإدارة العلاقات العامة.
٣. المناخ السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي تعمل فيه المؤسسة.
٤. مدى ادراك الإدارة العليا لمفهوم العلاقات العامة ومدى اقناعهم بأهمية وقدرة هذه الإدارة على انجاز الأعمال التي كلفت بها.

وبرغم من الاختلاف في تحديد الوظائف المحددة لإدارة العلاقات العامة من منظمة لأخرى فأن هناك محوراً عاماً للاتفاق على هذه الوظائف بصرف النظر عن طبيعة المؤسسة، فينبغي لها ان تسعى لتفسير الرأي العام واهتمامه واتجاهاته ومشكلاته للإدارة، وان تشرح للرأي العام أهداف المؤسسة وسياستها وانجازاتها وما تؤدي من خدمات وذلك من خلال ما تقوم به إدارة العلاقات العامة من بحوث الرأي العام وتجميع كافة البيانات والمعلومات اللازمة عن جماهيرها وتخطيط برامجها الاتصالية ثم ممارسة العملية الاتصالية مع جماهيرها المستهدفة، واخيرا ما تقوم بتقويم تاثير برامجها وعملياتها الاتصالية على الرأي العام[٥].

فالعلاقات العامة وظيفة ادارية فنية تساعد على تحديد أهداف المؤسسة وتسهيل التغيير فيها، حيث يقوم رجل العلاقات العامة بالاتصال بالجمهور الخارجي والجمهور الداخلي ذي الصلة بالمؤسسة، وذلك بهدف خلق توأمة ما بين أهداف المؤسسة وحاجات المجتمع وصولاً إلى هدف تحفيز تبادل التأثير والفهم بين أجزاء المؤسسة والجماهير.

ويمكن ان نستخلص عناصر العلاقات العامة في المؤسسة بالاتي(٦):

١. وظيفة إدارية.
٢. الاتصال بالجمهور الداخلي في اطار المؤسسة الخارجي وفي إطار الجمهور العام.
٣. ان خطورة الاتصال ذات اتجاهين تهدف إلى:

أ- تنمية الفهم والثقة والدعم وتقبل الجمهور لسياسة المؤسسة.

ب- تقييم اتجاهات الجمهور والتنبوء بها والاستجابة لها.

ت- دعم سياسات المؤسسة.

ث- العمل كنظام تحذير مبكر.

٤. استخدام جميع وسائل الاتصال الشخصي والجماهيري.

ان وظائف العلاقات العامة في المؤسسة تسعى إلى تحقيق الأهداف التالية(٧):

١. إحصاء كل ما يمكن إحصاؤه لتأكيد التفاهم المشترك بين المؤسسة ومن يتعامل معها، سواء من داخل المؤسسة أو من خارجها.
٢. اكتشاف وإزالة العوامل التي تشكل مصدراً لسوء الفهم.
٣. تقديم النصح، والمشاركة في تقديم الصورة العامة عن المؤسسة.
٤. العمل على توسيع دائرة تأثير ونفوذ المؤسسة بالوسائل الاتصالية الملائمة.
٥. العمل على كل ما يؤدي إلى تحسين الاتصال بين المؤسسة والجمهور.

ويمكن اجمال اهم الوظائف التي تؤديها العلاقات العامة بالتالي:

١. وظيفة البحث(٨):

ابرز ما يركز عليه خبراء العلاقات العامة هو التعرف على حاجات الجمهور وتفسيرها ومعرفة الاتجاهات، ولم يكن هذا في السابق الاعتماد على البحوث الميدانية، بل يتم اتخاذ القرارات الإدارية بناء على اجتهادات شخصية، ومع تطور مناهج البحث، وازدياد المنافسة بين الشركات اصبحت هناك حاجة ماسة إلى التعرف على حاجات واتجاهات

الجمهور بأسلوب واقعي وتفسيرها على اسس علمية، وهكذا ازداد الاعتماد على البحوث الميدانية وذلك لجمع البيانات حول حاجات الجمهور واتجاهاته واراءه، كذلك استخدامها كاداة للمراقبة بحيث تعمل كنظام تحذير مبكر لتحديد المشكلات التي يمكن ان تواجهها الإدارة قبل حدوثها، بحيث يكون بإمكان الإدارة ان تكيف نفسها مع أية تغييرات يمكن ان تطرأ في المجتمع، أو مع أي مشكلات يمكن ان تواجه المؤسسة على المدى القصير أو البعيد.

ويمكن تحديد أنواع بحوث العلاقات العامة بما يلي[٩]:

١. برامج المراقبة البيئية: وذلك لملاحظة اتجاهات الرأي العام والأحداث الاجتماعية التي تؤثر في المؤسسة، وهذا النوع يحقق التحذير المبكر للقضايا والمشكلات الطارئة، ويتم عادة بإجراء الدراسات المسحية للتعرف على اراء الجمهور بانتظام.
٢. التدقيق على العلاقات العامة: وتستهدف هذه الدراسة وضع العلاقات العامة في المؤسسة وذلك لوصف وقياس وتقييم أنشطة العلاقات العامة للمؤسسة لتوفر الارشادات لبرمجة العلاقات العامة مستقبلاً.
٣. التدقيق على الاتصال: ويستهدف التعرف على رسائل الاتصال الداخلي والخارجي في المؤسسة، ويستخدم هذا اساليب البحث مثل الدراسات المسحية للقراءة وتحليل المضمون.

فمن خلال الدراسات المسحية للقراء نتعرف على عدد الناس الذين يقرءون أو يتذكرون المطبوعات من حيث مضمونها وشكلها وتوزيعها.

ويستخدم تحليل المضمون للتعرف على الكيفية التي تقوم بها الوسائل الاعلامية بنقل الرسائل عن المؤسسة وحولها وما هي مضامينها.

وبذلك نرى ان لا غنى لرجال العلاقات العامة عن المعلومات التي يقدمها البحث العلمي، لذا فان معرفته بقواعد البحث العلمي واستخدام منهاج وأدوات البحث العلمي ضرورية، لكي يستطيع البحث العلمي عن طريقها إعطاء أفضل المعلومات لصناع القرار في المؤسسة حول جمهور المؤسسة الداخلي والخارجي، فالبحوث تجيب على الأسئلة ومواجهة المشكلات التي تواجه أية إدارة في أي مؤسسة، وبمقدار ما يكون رجل العلاقات العامة ماهراً كباحث يمكنه ان يقدم أفضل الآراء والمقترحات والنصائح لإدارته.

٢. وظيفة التخطيط:

رسم سياسة العلاقات العامة للمؤسسة من خلال تحديد أهداف وتصميم البرامج والحملات الاعلامية وتوزيع الاختصاصات وتحديد الميزانية وتوزيعها على الأنشطة[١٠].

ويشمل التخطيط عملية تضمين سياسة المؤسسة وبرامجها بما توصل إليه البحث العلمي من اراء واتجاهات وردود افعال من قبل الجماهير، ووضعها في شكل برامج ونشاطات وخطط تأخذ في الاعتبار المصالح المشتركة للمؤسسة والجماهير على حداً سواء.

٣. وظيفة الاتصال:

وتعني تبادل المعلومات والآراء والتفسيرات بين المؤسسة وجمهورها المستهدف، وتحديد الوسائل الإعلامية المناسبة لكل جمهور، والاتصال بالهيئات الاخرى والأفراد في الخارج وقادة الرأي ومراكز المعلومات المختلفة[١١].

٤.وظيفة التنسيق:

الاتصال بالإدارات الأخرى في المؤسسة، لتقديم الأخبار والمعلومات والنصائح المتعلقة بالعلاقات العامة وكذلك الاتصال بقادة الرأي العام في الخارج[١٢] وتتضمن وظيفة التنسيق[١٣].

أ- ربط خطة العلاقات العامة مع خطط الإدارات الأخرى في إطار الخطة الشاملة للمنظمة.

ب- تصميم الهيكل التنظيمي للعلاقات العامة بما يتفق مع موقعها في الهيكل التنظيمي للمنظمة، وينسجم مع بناء العلاقات العامة بين الوحدات المختلفة في الهيكل، الخاص بأنشطة العلاقات العامة لأنشطة اخرى في المؤسسة لمنع التداخلات والازدواجية.

ت- تنسيق المتابعة والمراقبة مع العلاقات العامة في إخراج البرامج الأخرى في المؤسسة ومتابعتها.

ث- الإدارة: وتعني تقديم الخدمات لسائر الإدارات في المؤسسة ومساعدتها في أداء وظائفها المتصلة بالجماهير.

كما ان دور إدارة العلاقات العامة يتضمن الآتي[١٤]:

أ- اعداد وتطوير مسؤوليات ومهام محددة مثل تحديد الميزانية المطلوبة لتنفذ برامج العلاقات العامة في المؤسسة، وتحديد الأهداف، والتخطيط الاستراتيجي، والتنظيم والتقييم.

ب- مراقبة البيئة المحيطة بالمؤسسة لتحليل وتقييم الفرص المتاحة وجوانب التهديد التي تواجه المؤسسة من قبل المؤسسات الاخرى.

ت- تخطيط برامج العلاقات العامة لتحقيق الأهداف المنشورة للمنظمة ومواجهة المشكلات.

ث- اعداد وتنظيم المصادر المطلوبة داخل المؤسسة وخارجها لتنفيذ البرامج الموضوعة.

ج- تهيئة مجموعة الأنشطة والبرامج الاتصالية لإنجاز الأهداف المرغوبة.

ح- مراجعة وتقييم الأنشطة والمراحل التي تم انجازها لتحقيق الأهداف المحددة[١٥].

٥. وظيفة الإنتاج:

وتتضمن هذه الوظيفة عددا كبيراً من الأعمال المهمة التي تتعلق بالإعلام[١٦]، وإصدار البلاغات والبيانات والمطبوعات وعقد المؤتمرات في القاعات والمعارض وامور الضيافة والحفاوة والاستقبال[١٧].

كما تشمل هذه الوظيفة ما يلي[١٨]:

أ- إعداد الأحاديث للصحف.

ب- إعداد التقارير السنوية والأحاديث.

ت- الإشراف على إخراج البرامج التلفزيونية التي تمولها المؤسسة.

ث- إعداد الكتيبات الخاصة بالمؤسسة.

ج- إعداد وتنظيم الاحتفالات والمناسبات الخاصة.

ح- تدعيم التعاون بين المؤسسة وغيرها من المؤسسات الأخرى في المجتمع؟

خ- إعداد اللوحات والملصقات والبرامج الهادفة إلى تغيير وتدعيم صورة المؤسسة الذهنية.

د- الإشراف على إعداد وتنفيذ الإعلانات الخاصة بمنتجات وخدمات المؤسسة.

٦. وظيفة التقويم:

وهي المرحلة الأخيرة في عمليات العلاقات العامة، وهي حصيلة الجهود التي بذلت في المرحلة السابقة، ويتم من خلال هذه الوظيفة بحث صحة النتائج التي تم التوصل اليها

من تنفيذ الخطية أو البرنامج المرسوم ودرجة تأثير الوسائل الإعلامية المختلفة، التي استخدمت للتأثير في نفس وتصرفات الجماهير(١٩).

المبحث الثاني: أهداف العلاقات العامة

العلاقات العامة وظيفة إدارية تعتمد على سلوك وفلسفة الإعلام والاتصال بالجمهور، وتهدف من خلال ذلك إلى اقامة علاقات مبنية على الثقة والتفاهم المتبادل بصورة مستمرة لخدمة الفرد والمجتمع وحل المشاكل الاجتماعية والانسانية التي تواجه المؤسسة والعاملين فيها(٢٠).

ان اهم أهداف العلاقات العامة هي رعاية العلاقات الإنسانية السليمة في المجتمع وكسب ود الجمهور والتأثير في الرأي العام للحصول على التأييد من خلال تهيئة مناخ نفسي صالح وايجاد علاقات تقوم على الفهم المتبادل بين المؤسسة وجمهورها الخارجي والداخلي مما يؤدي إلى التوافق الاجتماعي بين المؤسسة والجمهور داخلها وخارجها، من خلال قيامها بنشر المعلومات والافكار والحقائق مشروحة ومفسرة لجماهير المؤسسة، وكذلك نقل الحقائق والمعلومات والاراء من الجماهير إلى المؤسسة بهدف التواصل والانسجام والتكيف والقبول والتفاهم بين المؤسسة وجمهورها(٢١).

ان وسيلة العلاقات العامة لتحقيق الهدف المذكور هي دراسة الرأي العام وتحليله وتقديم تقارير دقيقة إلى الإدارة العليا وتفسير اعمال المؤسسة للجماهير(٢٢).

وعلى الرغم من التباين في التنظيم والنشاط لكل مؤسسة مما انعكس على أهداف كل مؤسسة، الا انه يمكن القول أن هناك اتفاقاً في تحديد أهداف العلاقات العامة في ثلاث جوانب رئيسية هي(٢٣):

أولا: الجانب الاجتماعي.

ثانياً: الجانب الأخلاقي.

ثالثاً: الجانب السلوكي.

ويتحدد الجانب الأول بمساعدة الجماهير على التكيف الاجتماعي داخل المجتمع وبالتالي الانطاء على الرأي العام بحظيرة واحدة.

أما الجانب الثاني فتحاول العلاقات العامة من خلاله إيجاد مبادئ وأسس تركز على احترام الإنسان لأخيه والابتعاد قدر الامكان عن أساليب الغش والمراوغة والخداع والاعتماد على التشويق والمعاونة السليمة وبالتالي إرساء مبادئ عامة للاخلاق في المجتمع.

اما الجانب الثالث وهو الاهم والذي يركز على توجيه الفرد ذاتياً إلى الخصال الجيدة في قيادة الرأي العام مع ما هو معروف من ان الإنسان يتعامل مع افراد ذات طباع مختلفة داخل المجتمع، حيث تعمل العلاقات العامة على ايجاد سلوكية عامة للإيمان بالرأي العام واحترام الآراء والمقترحات وعدم استخدام أساليب الخداع(٢٤).

إما أهم أهداف العلاقات العامة فيمكن تحديدها بالآتي(٢٥):

١. إعلام الجمهور بسياسة المؤسسة وخدماتها حتى يكونوا على بينة واطلاع متواصل لأدامة وتيسير التعاون البناء وتوثيقه خدمة للطرفين.
٢. نقل رغبات وأفكار ومتطلبات الجمهور إلى إدارة المؤسسة العليا من اجل دراستها وتلبيتها قدر الإمكان.
٣. إجراء الدراسات والأبحاث للتعرف على أذواق ورغبات أفراد المجتمع ومعرفة آرائهم الخاصة بالسلع والخدمات التي تقدمها المؤسسة من اجل تطويرها والابتعاد عن الأمور التي لا يرغب بها الجمهور.
٤. تجسيد الصورة الحقيقية لفعاليات ومنجزات المؤسسة واستخدام جميع الأساليب والوسائل التي تؤدي إلى ايجاد نوع من الثقة بين الجمهور والمؤسسة.
٥. محاربة الدعايات والإشاعات التي تحد من دور المؤسسة في المجتمع، وتفنيدها بكل ادوات الاتصال الجماهيرية المتاحة.
٦. تشجيع حب العلم وروح الانتماء للعاملين في المؤسسة بما يؤدي إلى زيادة فاعلية الأداء والانتاج داخل المؤسسة.
٧. مساعدة الإدارة العليا في وضع سياستها وخططها من اجل الجمهور وتعريفها وشرحها له للحصول على ثقته وتأييده لصالح المؤسسة التي يتعامل معها.
٨. تنمية التعاون المستمر والتفاهم الأفضل والتنسيق مع أجهزة الإعلام وتزويدهم بالمعلومات والحقائق عن المؤسسة.

٩. إقامة علاقات الايجابية مع المنظمات والمؤسسات والأجهزة الحكومية وتحسين هذه العلاقات معها سواء في الداخل أو في الخارج.

١٠. تقديم الاستشارات العلمية والإدارية لرؤساء المؤسسات وقادة الرأي العام وتوجيهها إلى ما فيه الصالح العام.

ويتطلب اجراء دراسة المشكلة البحثية إلى اعتماد الدراسة المسحية وهي التي تمثل اكثر انواع الدراسات الوصفية اهمية واستخداماً في مجالات البحث العلمي والدراسة المسحية هي عبارة عن محاولة منظمة لتحليل وتأويل الوضع الراهن للنظام الاجتماعي أو الجماعة أو المؤسسة.

جدول رقم (١)

يبين هذا الجدول جنس المبحوثين في قسم الاعلام والعلاقات العامة في الجامعة الإسلامية- بغداد

ت	الجنس	التكرار	النسبة المئوية
١	ذكور	٧	٧٧,٧٧
٢	اناث	٢	٢٢,٢٢
المجموع		٩	١٠٠%

يبين الجدول رقم (١) أن نسبة عدد الذكور هي اعلى من نسبة الإناث إذ تبلغ نسبة الذكور (٧٧,٧٧%) فيما تبلغ نسبة الأناث (٢٢,٢٢%).

جدول رقم (٢)

يبين هذا الجدول العنوان الوظيفي للعاملين في قسم الإعلام والعلاقات العامة في الجامعة الإسلامية- بغداد

ت	العنوان الوظيفي	التكرار	النسبة المئوية
١	مدير	١	١١,١١
٢	معاون مدير	١	١١,١١
٣	ملاحظ	٣	٣٣,٣٣
٤	مصمم	٢	٢٢,٢٢
٥	مترجم	١	١١,١١
٦	صحفي	١	١١,١١
المجموع		٩	%١٠٠

جدول رقم (٣)

يبين هذا الجدول التحصيل الدراسي للعاملين في قسم الاعلام والعلاقات العامة في الجامعة الإسلامية- بغداد

ت	التحصيل الدراسي	التكرار	النسبة المئوية
١	الدكتوراه	-	-
٢	الماجستير	-	-
٣	البكلوريوس	٧	٧٧,٧٧
٤	إعدادية	١	١١,١١
٥	الدبلوم	١	١١,١١
المجموع		٩	%١٠٠

جدول رقم (٤)

يبين هذا الجدول التخصص الأكاديمي للعاملين في قسم الإعلام والعلاقات العامة في الجامعة الإسلامية– بغداد

ت	التخصص الاكاديمي	التكرار	النسبة المئوية
١	اداب لغة انكليزيه	٢	٢٢,٢٢
٢	محاسبة	١	١١,١١
٣	فنون جميلة	١	١١,١١
٤	صحافة	٣	٣٣,٣٣
٥	اعمال ادارية	١	١١,١١
٦	علوم عسكرية	١	١١,١١
المجموع		٩	%١٠٠

الفصل الثالث
الدراسة الميدانية
واقع العلاقات العامة في الجامعة الإسلامية بغداد

المبحث الأول: التنظيم

تأسست الجامعة الإسلامية عام (١٩٨٩) وهي أول جامعة متخصصة في تدريس العلوم الإسلامية في العراق، فضلاً عن علوم أخرى متنوعة، والجامعة واحدة من الجامعات الغنية التي احتضنتها بغداد لتكون منهلاً عذباً لطلاب العلم القادمين من أرجاء العالم العربي والإسلامي.

تأسست الجامعة الإسلامية بموجب القانون رقم (١٠) لسنة (١٩٨٩) الذي جعل صدور فيها شخصية معنوية واستقلالاً مالياً وإدارياً متمتعاً بالأهلية القانونية اللازمة.

ومن الأهداف التي تسعى الجامعة إلى تحقيقها:

دراسة العلوم الإسلامية بمنظور حضاري منضبط وصولاً إلى إعداد إنسان محكم البناء متكامل الشخصية قادراً على أداء رسالته المقدسة والنبيلة بعيداً عن التعصب والطائفية.

إعداد دعاة إسلاميين.

إحياء فن الحوار العربي والإسلامي الذي عرف به العراق تاريخياً.

العناية بالتراث العربي الإسلامي عن طريق الكشف عن الجوانب الإنسانية منه.

الاهتمام بالدراسات العليا لإعداد متخصصين وباحثين تتوفر فيهم الرصانة العلمية والعمق الفكري السليم.

أول دورة تخرج في الجامعة الإسلامية كانت في حزيران (يونيو) عام (١٩٩٣) وكان عدد الطلاب المتخرجين (٧٥) طالباً وفي العام الدراسي (٢٠٠٦-٢٠٠٧) كان عدد الطلاب المتخرجين من الجامعة (٢١٤) طالباً، تعتمد الجامعة على الدراستين الصباحية والمسائية.

أقسام الجامعة الإسلامية

تتكون الجامعة الإسلامية في بغداد من الكليات والأقسام الآتية:

١. كلية الآداب سنة التأسيس ١٩٨٩
٢. كلية أصول الدين سنة التأسيس ١٩٨٩
٣. كلية الفقه وأصوله سنة التأسيس ١٩٨٩
٤. كلية البنات سنة التأسيس ٢٠٠٤
٥. الدراسات المسائية سنة التأسيس ٢٠٠٣- ٢٠٠٤

التنظيم الاداري للجامعة الإسلامية

يتكون التنظيم الإداري للجامعة الإسلامية- بغداد مما يأتي:

أولاً: مجلس الجامعة ويتألف من السيد رئيس الجامعة ويرتبط به مباشرةً كلاً من:

١. أمانة مجلس الجامعة.

٢. مكتب رئيس الجامعة.
٣. وحدة حماية المنشآت.
٤. قسم الشؤون القانونية.
٥. قسم التدقيق والرقابة المالية.

ثانياً: مساعد رئيس الجامعة للشؤون الإدارية ويرتبط به كلاً من:

١. السكرتارية.
٢. القسم الإداري.
٣. القسم المالي.
٤. قسم الدراسات والتخطيط والمتابعة.

ثالثاً: مساعد رئيس الجامعة للشؤون العلمية ويرتبط به كلاً من:

١. قسم الدراسات العليا.
٦. السكرتارية.
٧. قسم الشؤون العلمية.

رابعاً: مساعد رئيس الجامعة لشؤون الطلبة والبحث العلمي ويرتبط به كلاً من:

٨. قسم الحاسبة والانترنت.
٩. قسم الدراسات الأولية.
١٠.قسم مجانية التعليم.
١١.قسم أمانة المكتبة.
١٢.قسم التربية الرياضية والفنية.

التنظيم في قسم الإعلام والعلاقات العامة في الجامعة الإسلامية- بغداد

يتألف قسم الإعلام والعلاقات العامة في الجامعة الإسلامية- بغداد من (تسعة موظفين) ويقوم قسم الإعلام والعلاقات العامة بأنشطة عديدة منها التعريف بالجامعة وتغطية نشاطاتها إعلامياً والاشتراك في الصحف والمجلات داخل القطر وخارجه ويقوم بتنظيم زيارات الوفود الإعلامية والصحفيين إلى الجامعة كما يساهم في طبع النشرات والدوريات والأدلة والتقاويم والمساهمة في تنظيم الندوات والمؤتمرات التي تقيمها الجامعة ومن تغطية

إعلامية وطبع وتعليق اللافتات في المناسبات المختلفة وكما ان القسم يتولى إصدار مجلة (صوت الجامعة الإسلامية) وجريدة (أنوار للجامعة الإسلامية) النصف شهرية، كما ان القسم يقوم بتعزيز العلاقات وتعميقها بين موظفي الجامعة ونشر الوعي الثقافي والاجتماعي عن طريق النشر في الصحف والمجلات ومتابعة ما ينشر عن الجامعة ونشاطاتها وتوطيد العلاقة بين الجامعة والجامعات الأخرى عن طريق اطلاع الجامعات بما تقوم به الجامعة الإسلامية من نشاطات[٢٦].

وتبين للباحث عن طريق الدراسات الميدانية ان هنالك تداخلاً في تنفيذ أنشطة العلاقات العامة مع بعض اقسام ومديريات الجامعة.

وهذا ما بينه الجدول رقم (٥) وكما يلي: يبين هذا الجدول التوزيع النسبي لإجابات المبحوثين حول وجود تداخل بين أنشطة العلاقات العامة وانشطة أجهزة اخرى داخل الجامعة.

جدول رقم (٥)

ت	الإجابات	التكرار	النسبة المئوية
١	نعم	٦	٦٦,٦٦
٢	لا	٣	٣٣,٣٤
المجموع		٩	%١٠٠

يتضح لنا في ضوء بيانات الجدول رقم (٥) إن نسبة الإجابات بنعم هي (٦٦,٦٦%) حول وجود تداخل بين أنشطة العلاقات العامة وأنشطة أجهزة اخرى داخل الجامعة الإسلامية بينما كانت نسبة (٣٣,٣٤%) تنفي هذا التداخل وتبين هذه النسبة العالية من افراد مجتمع البحث حقيقة الوجود الفعلي للتداخل الذي يحصل بين انشطة جهاز العلاقات العامة وبين انشطة أجهزة وأقسام اخرى في الجامعة قد تكون غير متخصصة في

هذا المجال ولمعرفة هذا التداخل فقد توجه الباحث بالسؤال عنها وعن طريق استمارة الاستبيان وقد كانت إجابات المبحوثين حول اسباب هذا التداخل كما يأتي:

عدم وجود فهم كافٍ لدور العلاقات العامة في المؤسسة.

عدم وجود ملاكات متخصصة في مجال العلاقات العامة.

لم يسلط الضوء على نشاط العلاقات العامة وبشكل غير مقصود.

عدم معرفة الواجبات والأهداف المناطة بكل قسم من أقسام الجامعة.

ويرى الباحث في ضوء الإجابات ان هذه الأسباب هي اسباب واقعية وحقيقية للتداخل الذي يحصل بين أقسام وشعب الجامعة الإسلامية وبين قسم العلاقات العامة فضلاً عن وجود اسباب أخرى.

ورغم وجود تداخل في أنشطة العلاقات العامة مع باقي الأقسام في الجامعة الإسلامية غير أن الباحث وجد إن هنالك دعماً وتأييداً من الإدارة العليا كما يبين الجدول رقم (٦) تحليل البيانات الخاصة بعلاقات الإدارة العليا بنشاط العلاقات العامة في الجامعة الإسلامية.

يبين هذا الجدول مدى الدعم والتأييد الذي تقدمه الإدارة العليا لنشاط العلاقات العامة في الجامعة الإسلامية.

جدول رقم (٦)

ت	الإجابة	التكرار	النسبة المئوية
١	نعم	٨	٨٨,٨٨
٢	لا	١	١١,١٢
المجموع		٩	%١٠٠

يوضح الجدول رقم (٦) ان نسبة (%٨٨,٨٨) من مجتمع البحث أجابوا بنعم حول وجود دعم وتأييد من قبل الإدارة العليا لنشاط العلاقات العامة في الجامعة الإسلامية، وهي نسبة جيدة مما يدل على أهمية دور العلاقات العامة في الجامعة من أجل تحقيق الأهداف على عاتقها.

وقد أشار (١١,١٢%) من أفراد مجتمع البحث إلى أسباب عدم دعم الإدارة العليا لنشاط جهاز العلاقات العامة في الجامعة هي:

١. عدم فهم الإدارة العليا لدور العلاقات العامة في تحقيق أهداف الجامعة.
٢. ضعف أو خلل في أداء وعمل جهاز العلاقات العامة في الجامعة الإسلامية.

البحث الثاني
الممارسات والأهداف

يوضح هذا المبحث مدى ممارسة نشاط العلاقات العامة وأهمية الأهداف التي يسعى إلى تحقيقها قسم العلاقات العامة واقتراح عدد من الأهداف على أفراد مجتمع البحث، وبشأن مدى الممارسة كانت إجابات المبحوثين كما يأتي:

تحليل البيانات الخاصة بممارسات المبحوثين لنشاط العلاقات العامة في الجامعة الإسلامية.

جدول رقم (٧)

يبين الجدول رقم (٧) التوزيع النسبي لإجابات المبحوثين بشأن مدى ممارسة نشاط العلاقات العامة في الجامعة

التسلسل	مدى الممارسة	التكرار	النسبة المئوية
١	تمارس دائماً	٥	٥٥,٥٦
٢	تمارس أحياناً	٣	٣٣,٣٣
٣	تمارس نادراً	١	١١,١١
٤	لا تمارس	صفر	صفر
المجموع		٩	١٠٠%

يتضح من نتائج تحليل البيانات إن نسبة الممارسات الدائمة لنشاط العلاقات العامة (٥٥,٥٦%) من أفراد مجتمع البحث ونسبة (٣٣,٣٣%) فيما يخص ممارستها أحياناً

وتمارس بشكل نادر بنسبة (١١,١١%) ونلاحظ أن نسبة النتائج تشير إلى ضعف الممارسة.

وحول أهمية نشاط العلاقات العامة كانت إجابات المبحوثين كما يأتي:

يبين جدول رقم (٨) التوزيع النسبي لأهمية استخدام نشاط العلاقات العامة في الجامعة الإسلامية.

جدول رقم (٨)

ت	درجة الأهمية	التكرار	النسبة المئوية
١	مهم جداً	٨	٨٨,٨٨
٢	مهم	١	١١,١٢
٣	متوسط الأهمية	صفر	صفر
٤	غير مهم	صفر	صفر
المجموع		٩	%١٠٠

وقد تبين من هذا الجدول إن نسبة (٨٨,٨٨%) من أفراد مجتمع البحث تشير إلى استخدام العلاقات نشاط العلاقات العامة في الجامعة بدرجة مهم جداً، بينما وجدنا إن نسبة (١١,١٢%) هي التي تأتي بدرجة مهم ومن خلال هذه النتائج نلاحظ إن المبحوثين يعرفون تماماً أهمية العلاقات العامة في الجامعة الإسلامية ودورها في تفعيل أهدافها وغاياتها المنشودة.

يبين جدول رقم (٩) التوزيع النسبي لإجابات المبحوثين حول وجود أهداف منصوص عليها في قوانين وأنظمة الجامعة لنشاط العلاقات العامة.

جدول رقم (٩)

تسلسل	الإجابات	التكرار	النسبة المئوية
١	نعم	٤	٤٤,٤٥
٢	لا	٥	٥٥,٥٥
المجموع		٩	%١٠٠

تبين من نتائج هذا الجدول إن الإجابة بنعم تمثل نسبة (٤٤,٤٥%) من عدد أفراد مجتمع البحث بينما تمثل الإجابة بـ(لا) نسبة (٥٥,٥٥%) من مجتمع البحث نفسه ونستنتج من ذلك إن الأهداف المرسومة غير واضحة بالنسبة لأكثر المبحوثين وبالتالي فأن ذلك يؤثر سلباً على عمل جهاز العلاقات العامة في الجامعة الإسلامية– بغداد.

توجه الباحث بالسؤال إلى أفراد مجتمع البحث بخصوص نوعية الأهداف المنصوص عليها كانت إجابات المبحوثين الذين أجابوا بنعم عن السؤال السابق بما يأتي:

١. إقامة علاقات مع الجهات ذات العلاقة كافة.
٢. إظهار صورة الجامعة في المحافل المحلية والدولية.
٣. عقد المؤتمرات والندوات والحلقات الدراسية.
٤. إصدار مطبوع يعكس نشاط الجامعة.
٥. استقبال الوفود الزائرة والتعاون معها.

وتبين للباحث إن هناك فهماً واضحاً عند عدد من أفراد مجتمع البحث حول الأهداف الصحيحة والحقيقية في دور العلاقات العامة ونشاطها في المؤسسات الجامعية رغم عدم شمولية هذه الأهداف.

المبحث الثالث: وظائف جهاز العلاقات العامة في الجامعة الإسلامية

يتفق العديد من الباحثين في مجال العلاقات العامة على ان الوظائف التي يقوم بها تكاد تكون متشابهة في أغلب المؤسسات وتشكل هذه الوظائف في تسلسلها النشاط الفعلي للعلاقات العامة إذ تبدأ بوظيفة البحث العملي ثم التخطيط والاتصال والتنسيق وأخيراً

التقويم في هذه المرحلة يتم تحليل البيانات الخاصة بوظائف جهاز العلاقات العامة في الجامعة الإسلامية.

جدول رقم (١٠)

يبين هذا الجدول التوزيع النسبي لإجابات المبحوثين في ممارسة وظائف العلاقات العامة في الجامعة الإسلامية مرتبة حسب أهميتها عند المبحوثين لأخذ بالأعتبار عدم خروج نسبة مئوية دقيقة.

ت	الوظيفة مرتبة حسب أهميتها	التكرار	النسبة المئوية
١	الاتصال	٥	٥٥,٥٥%
٢	التخطيط	٤	٤٤,٤٤%
٣	التنسيق	٤	٤٤,٤٤%
٤	التقويم	٣	٣٣,٣٣%
٥	البحث العلمي	١	١١,١١%

تشير بيانات هذا الجدول إلى إن (٥٥,٥٥%) من افراج مجتمع البحث يضعون وظيفة الاتصال بالمرتبة الاولى من حيث اهمية ممارستها في جهاز العلاقات العامة في الجامعة الإسلامية بينما (٤٤,٤٤%) يضعون وظيفة التخطيط بالمرتبة الثانية ويشير بنفس النسبة مجتمع البحث إلى وظيفة التنسيق وأشار (٣٣,٣٣%) من مجتمع البحث إلى وظيفة التقويم بينما أشار (١١,١١%) من مجتمع البحث إلى وظيفة البحث العلمي تبين للباحث من نتائج تلك البيانات إن هناك فهماً خاطئاً لتسلسل وظائف العلاقات العامة فقد رتبها المبحوثون حسب اهميتها بشكل معكوس، وعلى الرغم من أهمية وظيفة البحث العلمي فقد حصلت هذه الوظيفة على المرتبة الاخيرة بينما كان من المفروض أن تكون في المرتبة الأولى فهي تسبق وضع البرامج ثم يأتي بعدها التخطيط على أسس علمية صحيحة ثم يأتي بعدها التنفيذ وهو القيام بعملية الاتصال، ثم التنسيق بين الاجهزة والأقسام في الجامعة لغرض إنجاح هذه الخطط ثم يأتي أخيراً التقويم في مدى تحقيق جهاز العلاقات العامة لأهدافه.

أ. وظيفة البحث العلمي:

يبين هذا الجدول التوزيع النسبي لإجابات المبحوثين بشأن وجود قسم خاص بالبحث العلمي لجهاز العلاقات العامة في الجامعة الإسلامية– بغداد:

جدول رقم (١١)

التسلسل	الإجابات	التكرار	النسبة المئوية
١	نعم	صفر	صفر
٢	لا	٩	١٠٠%
المجموع		٩	١٠٠%

وضح هذا الجدول عدم وجود قسم خاص بالبحث العلمي في جهاز العلاقات العامة إذ كانت الإجابات التي تنفي وجوده نسبة (١٠٠%) وتدل هذه الإجابة على وجود نقص واضح ومهم في وظائف العلاقات العامة ويؤدي بالتالي إلى فشل نشاطها أو عد قلته.

يبين هذا الجدول التوزيع النسبي لإجابات المبحوثين الأسباب في عدم وجود قسم خاص بالبحث العلمي في جهاز العلاقات العامة في الجامعة الإسلامية– بغداد:

جدول رقم (١٢)

التسلسل	الأسباب	التكرار	النسبة المئوية
١	عدم تقدير الإدارة العليا لأهمية العلاقات العامة	٣	٣٣,٣٣%
٢	عدم وجود تخصيصات مالية كافية لأجراء البحوث	٤	٤٤,٤٤%
٣	عدم وجود ملاك متخصص لإجراء البحوث	٢	٢٢,٢٣%
المجموع		٩	١٠٠%

تشير نتائج التوزيع النسبي للأسباب المقترحة حول عدم وجود جهاز خاص بالبحث العلمي في جهاز العلاقات العامة إلى ان عدم تقدير الإدارة العليا لأهمية العلاقات العامة إذ حصل على نسبة (٣٣,٣٣%) فيما كانت نسبة عدم وجود تخصيصات مالية كافية لأجراء البحوث النسبة الاعلى وهي (٤٤,٤٤%) بينما كانت نسبة (٢٢,٢٣%) هي التي تمثل عدم وجود كادر متخصص لإجراء تلك البحوث.

ب. وظيفة التخطيط:

يبين هذا الجدول التوزيع النسبي لإجابات المبحوثين لمدى ممارسة وظيفة التخطيط لدعم نشاط العلاقات العامة في الجامعة الإسلامية- بغداد:

جدول رقم (١٣)

التسلسل	مدى الممارسة	التكرار	النسبة المئوية
١	تمارس دائماً	٢	%٢٢,٢٢
٢	تمارس أحياناً	٢	%٢٢,٢٢
٣	تمارس نادراً	٤	%٤٤,٤٤
٤	لا تمارس	١	%١١,١١
المجموع		٩	%١٠٠

يتضح لنا من إجابات المبحوثين ان افراد مجتمع البحث يمارسون بشكل دائم بنسبة (٢٢,٢٢%) بينما كانت النسبة الأكبر (٤٤,٤٤%) تشير إلى ممارستها نادراً ونسبة (١١,١١%) من المجموعة نفسها أجابت بعدم الممارسة، وتبين للباحث أن وظيفة التخطيط لا تمارس بصورة صحيحة وفعالة في نشاط العلاقات العامة في الجامعة الإسلامية لأن نسبة (٤٤,٤٥%) هي النسبة الأكبر التي أشارت إلى ممارستها نادراً.

يبين الجدول التالي التوزيع النسبي لإجابات المبحوثين بشأن أهمية التخطيط في نشاط العلاقات العامة:

جدول رقم (١٤)

التسلسل	الأهمية	التكرار	النسبة المئوية
١	مهم جداً	٥	%٥٥,٥٥
٢	مهم	٢	%٢٢,٢٢
٣	متوسط الأهمية	١	%١١,١١
٤	غير مهم	صفر	صفر
المجموع		٩	%١٠٠

تبين لنا من الجدول رقم (١٤) الخاص بأهمية التخطيط كوظيفة من وظائف العلاقات العامة تبين أن نسبة (%٥٥,٥٥) من أفراد مجتمع البحث يرون أن التخطيط مهم جداً، بينما اعتبره مهم بنسبة (%٢٢,٢٣) من تلك المجموعة ونلاحظ وجود نسبة (%١١,١١) تجد ان التخطيط متوسط الأهمية.

تبين للباحث ان مجتمع البحث يدرك تماماً أهمية التخطيط في العلاقات العامة رغم عدم ممارسته بصورة صحيحة.

ج. وظيفة الاتصال:

يبين جدول رقم (١٥) التوزيع النسبي لإجابات المبحوثين حول مدى ممارسة وظيفة الاتصال في عملية جهاز العلاقات العامة في الجامعة الإسلامية– بغداد:

التسلسل	مدى الممارسة	التكرار	النسبة المئوية
١	يمارس دائماً	٧	%٧٧,٧٧
٢	يمارس احياناً	٢	%٢٢,٢٣
٣	يمارس ناردأ	صفر	صفر
٤	لا يمارس	صفر	صفر
المجموع		٩	%١٠٠

يبين الجدول أعلاه نتائج يمكن ان تعدها جيدة من حيث ممارسة الاتصال دائماً بنسبة (٧٧,٧٧%) من أراء مجتمع البحث بينما يمارس الاتصال احياناً بنسبة (٢٢,٢٣%).

تبين للباحث ان الوظيفة الاتصالية تمارس بنسة معقولة رغم وجود نسبة ضئيلة اشارة إلى ممارسته احياناً بالقياس إلى الوظائف الأخرى تبين للباحث ان النشاط الاتصالي يأخذ دوراً مهماً في نشاط العلاقات العامة.

يبين هذا الجدول التوزيع النسبي لإجابات المبحوثين حول أهمية الاتصال كوظيفة من وظائف العلاقات العامة في الجامعة الإسلامية-بغداد:

جدول رقم (١٦)

التسلسل	الأهمية	التكرار	النسبة المئوية
١	مهم جداً	٨	٨٨,٨٩%
٢	مهم	١	١١,١١%
٣	متوسط الاهمية	صفر	صفر
٤	غير مهم	صفر	صفر
المجموع		٩	١٠٠%

تبين من اجابات المبحوثين ان نسبة (٨٨,٨٩%) من أفراد مجتمع البحث ترى ان وظيفة الاتصال مهمة جداً في نشاط العلاقات العامة بينما كانت نسبة (١١,١١%) تشير إلى انه مهم ولم يذكر أي من هؤلاء أي اجابة حول اهمية الاتصال المتوسطة أو انه غير مهم.

مما يؤكد استيعاب مجتمع البحث لأهمية دور الاتصال كوظيفة اساسية لجهاز العلاقات العامة.

د. وظيفة التنسيق:

يبين هذا الجدول التوزيع النسبي لإجابات المبحوثين حول مدى التنسيق بين أقسام وشعب الجامعة وجهاز العلاقات العامة في الجامعة الإسلامية– بغداد:

جدول رقم (١٧)

التسلسل	مدى التنسيق	التكرار	النسبة المئوي
١	دائماً	٣	%٣٣,٣٣
٢	احياناً	٢	%٢٢,٢٢
٣	نادراً	٣	%٣٣,٣٣
٤	لا يوجد	١	%١١,١١
المجموع		٩	%١٠٠

تبين لنا من نتائج الجدول اعلاه أن وظيفة التنسيق تمارس بشكل دائم بنسبة (%٣٣,٣٣) وأحياناً بنسبة (%٢٢,٢٢) ونادراً بنسبة (%٣٣,٣٣) وقد اجاب مجتمع البحث عن عدم وجود تنسيق بينه وبين باقي أقسام الجامعة بنسبة (%١١,١١).

تبين للباحث ان وظيفة التنسيق لا تمارس بالصورة الصحيحة إذ لم تشكل نسبة عالية وإنما نسبة أقل من وسط المبحوثين.

يبين هذا الجدول التوزيع النسبي لإجابات المبحوثين بشأن أهمية التنسيق في وظائف العلاقات العامة:

جدول رقم (١٨)

التسلسل	الأهمية	التكرار	النسبة المئوية
١	مهم جداً	٦	%٦٦,٦٦
٢	مهم	٢	%٢٢,٢٣
٣	متوسط الأهمية	١	%١١,١١
٤	غير مهم	صفر	صفر
المجموع		٩	%١٠٠

تبين للباحث ان نسبة (٦٦,٦٦%) من افراد مجتمع البحث أجابوا بأن وظيفة التنسيق مهمة جداً لنشاط العلاقات العامة في الجامعة الإسلامية-بغداد بينما أعتبره نسبة (٢٢,٢٣%) التنسيق بأنه مهم, وأشار نسبة (١١,١١%) أن التنسيق متوسط الأهمية.

تبين للباحث أن العاملين في جهاز العلاقات العامة في الجامعة الإسلامية- بغداد هم يدركون أهمية وظيفة التنسيق في تفعيل وإنجاح نشاط العلاقات العامة.

الأساليب التي تستخدمها العلاقات العامة من أجل توظيف عملية الاتصال:

الأساليب: هناك عدة أساليب متاحة لجهاز العلاقات العامة في الجامعة الإسلامية- بغداد إذ كانت اجابات المبحوثين حول مدى استخدام هذه الأساليب كما يأتي:

يبين هذا الجدول التوزيع النسبي لاجابات المبحوثين حول مدى استخدام اساليب العلاقات العامة في تحقيق أهدافها:

جدول رقم (١٩)

الإجابات	دائماً		أحياناً		نادراً		مجموع التكرارات والنسب المئوية	
التكرارات والنسب المئوية	التكرار	النسبة المئوية	التكرار	النسبة المئوية	التكرار	النسبة المئوية	التكرار	النسبة المئوية
الندوات	٥	%٥٥,٥٥	٤	%٤٤,٤٥	صفر	صفر	٩	%١٠٠
المؤتمرات	٥	%٥٥,٥٥	٤	%٤٤,٤٥	صفر	صفر	٩	%١٠٠
الزيارات	٥	%٥٥,٥٥	٤	%٤٤,٤٤	صفر	صفر	٩	%١٠٠
الحفلات	٥	%٥٥,٥٥	٤	%٤٤,٤٥	صفر	صفر	٩	%١٠٠
المعارض	٨	%٨٨,٨٩	١	%١١,١١	صفر	صفر	٩	%١٠٠

يبين الجدول أعلاه ان استخدام الندوات تأخذ اساليب العلاقات العامة في الجامعة الإسلامية كان بشكل دائم بنسبة (٥٥,٥٥%) ونسبة (٤٤,٤٥%) أحياناً, أما المؤتمرات فقد

كانت بنفس النسب التي حصلت عليها الندوات وكذلك حصلت أساليب الزيارات والحفلات على نفس النسب التي حصلت عليها الندوات.

أما المعارض فقد كانت النسبة بشكل دائم هي (٨٨,٨٩%) واشار مجتمع البحث على ان تستخدم احياناً بنسبة (١١,١١%) تبين للباحث ان اساليب العلاقات العامة لم تستخدم بنسبة كافية من اجل تحقيق الأهداف على الرغم من ان بعضها يستخدم بشكل دوري مستمر ورغم ذلك فان جميع الاجابات لم تشر إلى عدم استخدامها نهائياً وهذا مؤشر إيجابي إذ ان استخدامها أحياناً يعرف بأهميتها.

جدول رقم (٢٠)

يبين هذا الجدول التوزيع النسبي لإجابات المبحوثين حول أهمية استخدام أساليب العلاقات العامة في الجامعة الإسلامية

الإجابات	دائماً		أحياناً		نادراً		لا تستخدم		مجموع التكرارات والنسب المئوية	
التكرار والنسب المئوية	التكرار	النسبة المئوية	التكرار	النسبة المئوية	التكرار	النسبة المئوية	التكرار	النسبة المئوية	التكرار	النسبة المئوية
الندوات	٤	٤٤,٤٥%	٥	٥٥,٥٥%	صفر	صفر	صفر	صفر	٩	١٠٠%
المؤتمرات	٧	٧٧,٧٧%	٢	٢٢,٢٣%	صفر	صفر	صفر	صفر	٩	١٠٠%
الزيارات واللقاءات	٥	٥٥,٥٥%	٤	٤٤,٤٥%	١	١١,١١	صفر	صفر	٩	١٠٠%
الحفلات	٦	٦٦,٦٦%	٢	٢٢,٢٣%	١	١١,١٢	صفر	صفر	٩	١٠٠%
المعارض	٤	٤٤,٤٤%	٤	٤٤,٤٤%			صفر	صفر	٩	١٠٠%

يتبين لنا من بيانات هذا الجدول إن نسبة (٤٤,٤٥%) من أفراد مجتمع البحث يرون أن الندوات دائماً مهمة ونسبة (٥٥,٥٥%) يرونها احياناً مهمة غير أن نسبة

(٧٧,٧٧%) يرون أن الندوات هي أحد أساليب العلاقات العامة التي تستخدمها الجامعة الإسلامية وهي دائماً مهمة.

بينما أشار نسبة (٢٢,٢٢%) من مجتمع البحث إلى انها أحياناً مهمة، أما الحفلات التي يقيمها جهاز العلاقات العامة فأن نسبة (٦٦,٦٦%) يشيرون إلى انها دائماً مهمة ونسبة (٢٢,٢٣%) أشاروا إلى انها أحياناً مهمة بينما تؤكد نسبة (١١,١١%) أنها نادراً ما تكون مهمة, وفي المعارض فأن نسبة (٤٤,٤٤%) أجابت أنها دائماً مهمة ونسبة (٤٤,٤٤%) تعتقد أن المعارض أحياناً مهمة وأشارت نسبة (١١,١٢%) إلى ان المعارض نادراً مهمة كأسلوب من أساليب جهاز العلاقات العامة في الجامعة الإسلامية.

تبين للباحث وعن طريق إجابات المبحوثين في الجدول أعلاه ان أساليب العلاقات العامة التي يتبعها جهاز العلاقات العامة والأعلام في الجامعة الإسلامية هي جميعها مهمة رغم تفاوت تلك الأهمية.

أما في ما يخص المشاكل التي تعيق عمل جهاز العلاقات العامة في الجامعة الإسلامية- بغداد فقد اشار مجتمع البحث إلى جملة من المشاكل إذ تبين للباحث بعد قيامه بإتباع الخطوات العلمية في أجراء البحث عن طريق قيامه بخطوات الملاحظة والمقابلة وكذلك قيامه بأعداد استمارة الاستبيان، وبعد التعرف على إجابات افراد مجتمع البحث بشأن الأسئلة المختلفة في استمارة البحث أن هناك نوع من الإرباك وعدم الفهم الكامل لطبيعة نشاط العلاقات العامة في الجامعة الإسلامية وأدى ذلك إلى عدم القيام بمهامه الحقيقية, فقد كانت إجابات المبحوثين حول المشاكل التي تواجه نشاط العلاقات العامة بنسبة (٤٤,٤٥%) من أفراد مجتمع البحث إلى عدم وجود التأييد والدعم من الإدارة العليا ونشاط العلاقات العامة بينما كانت نسبة (٦٦,٦٦%) تشير إلى أن من المشاكل التي تواجه جهاز العلاقات العامة هي عدم وجود تخصيصات مالية كافية لتنفيذ خطط وبرامج العلاقات العامة وأوضحت نسبة (٥٥,٥٥%) حول عدم وجود كوادر متخصصة في العلاقات العامة وهو من المشاكل التي تضيق نشاطها بينما كانت نسبة (٧٧,٧٧%) وهي أعلى نسبة من بين المشاكل التي تواجه عمل العلاقات العامة تؤيد ان عدم وجود فهم واضح لأهمية العلاقات

العامة عند الجماهير يعني ان افراد مجتمع البحث يؤكدون بهذه النسبة الكبيرة ان نشاط العلاقات العامة لا يحقق الأهداف.

النتائج

توصل الباحث إلى عدد من النتائج ففي الجانب النظري وجد الباحث ان هنالك اختراق في تحديد وظائف ثابتة للعلاقات العامة من قبل خبراء العلاقات العامة فمنهم من يرى انها وظيفة إدارية ومنهم من يرى انها وظيفة اتصالية ومنهم من يرى ان وظائف العلاقات العامة تتم عن طريق تحقيق بعض الأهداف الآتية:

١. إحصاء كل ما يمكن إحصاؤه لتأكيد التفاهم المشترك بين المؤسسة ومن يتعامل معها سواء داخل المؤسسة أو من خارجها.
٢. اكتشاف وإزالة العوامل التي تشكل مصدراً لسوء الفهم.
٣. تقديم النصح والمشاركة في تقديم الصورة العامة عن المؤسسة.

وقد اجمع عدد من خبراء العلاقات العامة على إجمال أهم الوظائف التي يمكن تؤديها العلاقات العامة بما يأتي:

١. وظيفة البحث العلمي.
٢. وظيفة التخطيط.
٣. وظيفة الاتصال.
٤. وظيفة التنسيق.
٥. وظيفة التدريب.
٦. وظيفة التقويم.

اما فيما يتعلق بأهداف العلاقات العامة فقد تبين ان أهداف العلاقات العامة هي رعاية العلاقات الإنسانية السليمة في المجتمع وكسب ود الجمهور والتاثير في الرأي العام للحصول على التأييد من خلال تهيئة مناخ نفسي صالح وايجاد علاقات تقوم على الفهم

المتبادل بين المؤسسة وجمهورها الخارجي والداخلي مما يؤدي إلى التوافق الاجتماعي بين المؤسسة والجمهور داخلها وخارجها.

أما على الصعيد العملي للبحث فقط توصل الباحث إلى جملة من النتائج وكما يأتي:

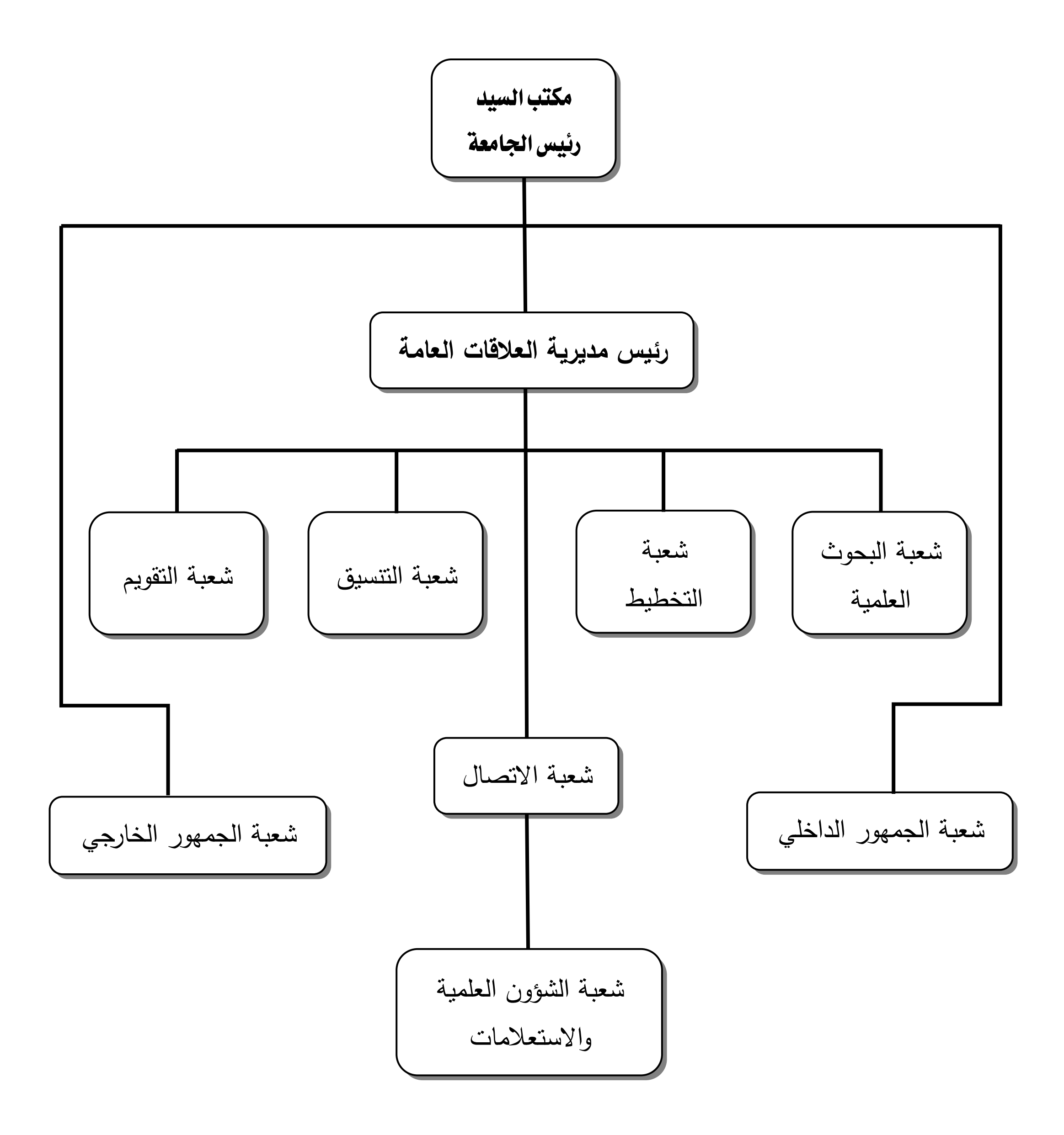
١. فيما يخص جنس المبحوثين في قسم العلاقات العامة كان عدد الذكور سبعة، بينما كان عدد الاناث اثنان؟
٢. اما بالنسبة لمستوى التحصيل الدراسي فقد وجد الباحث عدم وجود كوادر تحمل شهادات عليا مثل شهادة الدكتوراه أو الماجستير في قسم العلاقات العامة وهذا مؤشر سيء اذ وجد الباحث ان هنالك خلط من الموظفين يعملون في قسم العلاقات العامة تنئى اختصاصاتهم عن عمل العلاقات العامة.
٣. تبين للباحث ان هنالك تداخل بين أنشطة العلاقات العامة وانشطة أجهزة اخرى داخل الجامعة الإسلامية- بغداد بسبة (٦٦,٦٦%).
٤. وجد الباحث ان هناك دعم من الإدارة العليا لقسم العلاقات العامة بنسبة (٨٨,٨٨%).
٥. تبين للباحث من عدم وجود أهداف منصوص عليها في قوانين وانظمة الجامعة لنشاط العلاقات العامة بنسبة (٥٥,٥٥%).
٦. اما فيما يتعلق بوظائف العلاقات العامة في الجامعة الإسلامية فقد كانت اجابات المبحوثين مرتبة حسب اهمية تلك الوظائف عند المبحوثين وكما يأتي:
   - وظيفة التخطيط: حصلت على نسبة (٤٤,٤٤%).
   - وظيفة التنسيق: حصلت على نسبة (٤٤,٤٤%).
   - وظيفة التقويم حصلت على نسبة (٣٣,٣٣%).
   - وظيفة البحث العلمي حصلت على نسبة (١١,١١%).

المقترحات

تبين للباحث بعد حصوله على نتائج البيانات من الدراسة الميدانية التي أجراها أن عمل جهاز العلاقات العامة والاعلام في الجامعة الإسلامية لا يمكن اعتباره من الناحية الوظيفية أو العملية نشاطاً فعلياً لجهاز العلاقات العامة السليم، إذ يعاني هذا القسم الكثير من الإرباك والإهمال وعدم التنظيم وهو بحاجة كبيرة إلى أنموذج هيكل تنظيمي يبنى على أسس علمية.

والأنموذج هو أداة تصويرية يوفر إطاراً للافتراضات تعتمد في نطاقه المتغيرات المهمة ويفترض علاقات معينة بين الأحداث التي تدرس.

الهيكل التنظيمي المقترح لجهاز العلاقات العامة في الجامعة الإسلامية- بغداد



الهوامش

(١) سمير محمد حسين، بحوث الإعلام، الأسس والمبادئ، (القاهرة: مؤسسة دار الشعب ط١، ١٩٧٦)، ص٣٧.

(٢) ابراهيم امام، فن العلاقات العامة والإعلام، (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ط٢، ١٩٦٨)، ص٦٣.

(٣) محمد فريد الصحن، العلاقات العامة، الإسكندرية، الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٥، ٣٤.

(٤) العلاقات العامة والصورة الذهبية (القاهرة: عالم الكتب، ط١، ١٩٨٣) ص١٠.

(٥) علي عجوة، مصدر سابق، ص٣٨.

(٦) صالح ابو اصبع، الاتصال والاعلام في المجتمعات المعاصرة، (عمان: دار آرام للنشر والتزيع، ١٩٩٥)، ص٢٣٧.

(٧) علي عجوه، مصدر سابق، ص٣٨.

(٨) صالح ابو اصبع، مصدر سابق، ٢٤٥.

(٩) المصدر نفسه.

(١٠) محمد فريد صحن، مصدر سابق، ٣٤.

(١١) محمد منير حجاب، المداخل الاساسية للعلاقات العامة، (القاهرة: دار الفجر للتوزيع والنشر، ط١، ١٩٩٢)، ص٢٠٠.

(١٢) عادل محسن، العلاقات العامة، (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط٣، ١٩٨٤)، ص٣٤.

(١٣) علي عجوه، مصدر سابق، ص٤١.

(١٤) *John E.Marston. practal public Relations. Mc Gvaw- Hill Company. .New Yourk, ١٩٧٦, P٨.*

(١٥) حنان فاروق محمد، العلاقات العامة والتنظيم، (القاهرة: عين شمس، ١٩٩٧)، ص١٠٧.

(١٦) فن العلاقات العامة والاعلام، (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ط١، ١٩٦٨)، ص٢٤.

(١٧) جميل احمد خضر، العلاقات العامة، (عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، ط١، ١٩٩٨)، ص٣٨-٣٩.

(١٨) محمد منير حجاب، المداخل الاساسية للعلاقات العامة، مصدر سبق ذكره، ص١٥.

(١٩) رضا عبد الرزاق وهيب، فؤاد عبد الامير، فضيلة صادق زلزلة، العلاقات العامة في المؤسسات الصحية، (بغداد: وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، مؤسسة المعاهد الفنية، ١٩٨٥)، ص١٦٢.

(٢٠) رضا عبد الرزاق وهيب وآخرون، مصدر سابق، ص٢١.

(٢١) حسن احمد توفيق، العلاقات العامة، (القاهرة: مطبعة المعرفة، ١٩٧٢)، ص٤٢.

(٢٢) جميل احمد خضير، العلاقات العامة، (عمان: دار الميسرة للنشر والتوزيع، ١٩٩٨)، ص٤٥.

(٢٣) رضا عبد الرزاق وهيب وآخرون، مصدر سابق، ٢٦.

(٢٤) رضا عبد الرزاق وهيب وآخرون، مصدر سابق، ص٢٦.

(٢٥) عبد الكريم راضي الجبوري، العلاقات العامة فن وابداع، (بيروت: دار مكتبة الهلال، ٢٠٠١)، ص٣٥.

(٢٦) دليل الجامعة الإسلامية- بغداد، ٢٠٠٨، ص١٤٧.

التحكيم ودوره في تسوية المنازعات الدولية

أ.م.د. مصلح حسن أحمد

كلية القانون

المقدمة

ظهر التحكيم *arbitration* بعّدهِ من أقدم الطرق القضائية لتسوية المنازعات منذ العصور الموغلة في القدم حيث يتم الاتفاق بين الأطراف المتنازعة على قيام طرف ثالث بالتحكيم بينها سواء أكان ذلك الطرف شخصا أم هيئة ويكون حكمه ملزما للأطراف التي وافقت عليه... وهناك فرق شكلي بين التحكيم والتقاضي فالأول يتوقف على إرادة الطرفين المتنازعين في عرض موضوع نزاعهما على التحكيم، في حين تجري عملية التقاضي بطلب يتقدم به أحد أطراف النزاع للقضاء لفض نزاع قائم... ونتج عن ذلك قيام الأطراف المتنازعة بإبرام اتفاقيات تحكيم عديدة كان لها الدور الفعال في فض المنازعات بينها وحتى تلك التي قد تنشأ في المستقبل أدت إلى ظهور شبكة واسعة من معاهدات التحكيم.

لقد عرف العرب التحكيم منذ العصور الموغلة في القدم حيث كانوا يلجأون إلى شيوخ العشائر ورجال الدين لفض النزاعات بينهم. كما عرفه اليونانيون والرومان وأجازه المسلمون مع غيرهم. ومر التحكيم في القانون الدولي العام في العصر الحديث بثلاث مراحل هي التحكيم بواسطة رئيس الدولة والذي أطلق عليه التحكيم الملكي حيث بدأ في القرن السادس عشر بعد انتهاء نفوذ البابا وظهور الدول القومية التي عملت على بناء علاقات أساسها مبدأ المساواة فأخذ الملوك والرؤساء يتخذون من القضاء وظيفتهم لفض المنازعات واعتبار قراراتهم حكما قضائيا يوجب الالتزام به وفي القرن الثامن عشر أخذ التحكيم صور اللجان المختلطة بعدها تولى أشخاص مستقلون يتمتعون بثقافة قانونية ووعي في العلاقات الدولية مكنتهم من الفصل في النزاعات وحسب القانون متبعين بذلك الإجراءات التي يحددها القانون الدولي ويصدرون أحكاما مسببة لها.

ولكي نتمكن من تأصيل التحكيم الدولي قانونيا لا بد لنا من التطرق إلى تعريفه وبيان خصائصه وتاريخه والأسس التي يستند إليها وشروط الإحالة إليه وبعض الإجراءات العملية له إضافة إلى الأحكام العامة للتحكيم والإجراءات الواجب اتخاذها كي تتمكن الدول من الاستعانة بها لفض النزاعات التي قد تنشب بينها إضافة إلى القضايا التي يجوز عرضها على التحكيم سواء كانت ذات صفة قانونية مثل الخلافات التي تظهر عند تفسير معاهدة أو تطبيق قاعدة دولية ذات صيغة مادية بحته مثل النزاعات الخاصة بترسيم الحدود وغيرها.

المبحث الأول
تعريف التحكيم وماهيته

يقصد بالتحكيم بشكل عام النظر في نزاع بمعرفة شخص أو هيئة يلجأ إليها المتنازعون مع إلزامهم بتنفيذ القرار الذي يصدر عن الشخص أو الهيئة في النزاع[١].

أما التحكيم الدولي فيمكن تعريفه بأنه: إجراء يمكن بواسطته حل نزاع بين دولتين أو أكثر بحكم ملزم تصدره هيئة تحكيم دولية[٢].

ويعرّف التحكيم الدولي بأنه ينظر في الفصل في المنازعات بين الأطراف المتنازعة عن طريق قضاة يتم اختيارهم من تلك الأطراف وفقا للقانون[٣].

ويعرّف التحكيم الدولي بأنه: أحد وسائل فض النزاعات بين شخصين أو أكثر من أشخاص القانون الدولي واعتبار الحكم الصادر من المحكم أو المحكمين الذين تختارهم أو تتفق عليهم الدول المتنازعة حكما ملزما[٤].

وهناك من أعطى التحكيم تعريفا أخر وهو «اتفاق طرفين متنازعين على إحالة نزاعهما إلى طرف ثالث يحكم فيه ويكون الحكم الذي يصدره بمثابة حكم القاضي ويعد هذا التحكيم بمنزلة الصلح»[٥]. ويمكن القول أن أفضل تعريف للتحكيم ما نصت عليه المادة (٥٧) من اتفاقية لاهاي لعام ١٩٠٧ والتي جاء فيها (أن الغرض من التحكيم الدولي هو تسوية المنازعات فيما بين الدول بواسطة القضاة الذين تختارهم على أساس احترام القانون الدولي)[٦].

ويتضح من خلال ما ذكرته المصادر والمراجع لتعريف التحكيم الدولي بأنه يمتاز بخصائص يمكن إجمالها بما يأتي:

- الأصل في التحكيم اختياري وحسب رغبة الدول أطراف النزاع حيث يشترط في التحكيم اتفاق الدول المتنازعة على عرض الموضوع محل النزاع عليه شريطة أن لا يتعلق باستقلال الدول وسلامة أراضيها وسيادتها وأن يعول في فض النزاع على إرادة الدول المتنازعة في عرض موضوع نزاعها على التحكيم الذي يقتضي عقد اتفاق خاص للفصل في النزاع الماثل دون سواه[٧]، وبهذا اتفقت الأطراف المتنازعة على عرض كل نزاع ينشأ عن تنفيذ أو تطبيق المعاهدات على التحكيم.

- ليس بالضرورة شمول كل جوانب النزاع عند عرضها على التحكيم فقد ترى الأطراف المتنازعة من مصلحتها إحالة جزء من نزاعها على التحكيم وقد ترى عرض الحالة برمتها عليه حيث أن النزاعات تقتصر على أطراف النزاع فقط(٨).
- ليس هناك اختلاف بين القضاء الدولي والتحكيم بمعناه الدقيق كلاهما يستند على القانون في تسوية المنازعات وكلاهما يستلزم اتفاق الأطراف المتنازعة على عرض النزاع على التحكيم أو القضاء الدوليين، وأن الفرق الوحيد بين التحكيم والقضاء الدولي هو فرق شكلي يعود إلى أن التحكيم طريق قضائي يعتمد في وجوده وكذلك تشكيل الهيأة المحكمة على إرادة طرفي النزاع(٩).
- يقتصر إلزام قرار التحكيم على أطراف النزاع فقط باستثناء حالة أن يكون النزاع خاصاً بتفسير اتفاقية تشترك فيها دول أخرى خارج أطراف النزاع ففي هذه الحالة يحق لكل من هذه الدول الاشتراك في إجراءات التقاضي وإذا استعملت دولة أو أكثر هذا الامتياز يكون الوارد في قرار التحكيم إلزاميا(١٠).
- يكون إلزام الدول في تنفيذ قرارات التحكيم مرهونا بموافقتها على عرض النزاع على هيأة التحكيم وتتخذ القرارات بأغلبية أصوات الأعضاء ويتلى قرار التحكيم علنا وكل خلاف ينشأ بين الفرقاء بشأن تفسير وتنفيذ قرار التحكيم يحال إلى هيأة التحكيم التي أصدرته للبت فيه(١١).
- يجري تعيين هيأة التحكيم أو الأشخاص المُحكِّمين من العناصر المشهود لها بالاستقلالية وعدم التحيز وتمتعهم بدراية قانونية وإدارية عالية تمكنهم من الفصل في النزاع المعروض وفقا للصالح العام والإجراءات التي يحددها القانون، وللدول المتنازعة مطلق الحرية في اختيار تلك الهيأة التي تتكون من حكم واحد أو أثنين أو أكثر(١٢).

مما تقدم يمكن ملاحظة أن الأصل في التحكيم اختياري وحسب رغبة أطراف النزاع في إحالته على التحكيم بناء على اتفاق بين الأطراف المتنازعة، ويمكن القول أن التحكيم هو أخر الوسائل لحل المنازعات ويكون لجوء الأطراف المتنازعة إلى التحكيم بعد استنفاد الطرق الدبلوماسية لتسوية النزاعات التي تنشب بينها، وهذا يعني أن النزاعات قد تبقى فترة طويلة إلى حين الاتفاق على التحكيم إضافة إلى احتمال عدم اطمئنان الأطراف

المتنازعة لعدالة المحكم وعدم توفر سلطة قوية وفعالة لإجبار الدول على القبول بالتحكيم وتنفيذ قراراته وهذا ما أضعف عملية اللجوء إليه.

المبحث الثاني
مفهوم التحكيم

يعد التحكيم من أقدم الوسائل القضائية لتسوية المنازعات الدولية فقد كان الإغريق يلجأون للتحكيم لتسوية منازعاتهم مع الدول الأخرى، والمدن الإغريقية وألفوا مجلساً دائماً للتحكيم للفصل في تلك المنازعات وعقدوا معاهدات دائمة لهذا الغرض إضافة إلى حالات التحكيم المنفردة(١٣).

وعرف العرب العراقيون في العصور الموغلة في القدم نظام التحكيم فكانوا يلجأون إلى شيوخ العشائر ورجال الدين لفض النزاعات بينهم ووجدت أقدم مسجلة لموضوع التحكيم في التاريخ تلك المعاهدة التي أبرمت بين مدينتي لكش وأوما العراقيتين عام ٣١٠٠ ق.م. والتي تضمنت شرط التحكيم لحسم النزاع الذي قد ينشأ بين الطرفين على الحدود(١٤).

وعرف العرب قبل الإسلام التحكيم كوسيلة لفض المنازعات بين الأطراف المتنازعة عندما اختير النبي ﷺ قبل الدعوة الإسلامية لفض الخصام بين بطون قريش عند رفع الحجر الأسود فحل الوفاق بدل الشقاق ورضي الجميع بحكم الرسول ﷺ(١٥). كما أختص بعض الحكماء العرب بالتحكيم بين القبائل العربية ومنهم حكيم العرب المعروف أكثم بن صيفي(١٦).

وفي العصر الإسلامي لم نلاحظ تعرض فقهاء المسلمين لبحث حالة التحكيم بينهم وبين غيرهم وكل ما ذكروه هو عند طلب الطرف الأخر اللجوء إلى التحكيم يحق للمسلمين القبول به انطلاقا من قوله تعالى ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾(١٧).

لقد أجاز المسلمون التحكيم مع غيرهم حيث يكون من المصلحة قبول مبدأ التحكيم لإيقاف القتال والمحافظة على السلم ونشر الإسلام بالطرق السلمية ففي صلح الحديبية اختير سهيل بن عمر مندوبا عن قريش في عقد الهدنة مع المسلمين وكان حكما ومفوضا من قومه ليحول دون نشوب الحرب(١٨).

وكـان اليونـانيون انطلاقـا مـن تميـزهم بـروح الـود والتعـاون والشـعور بالمصـلحة المشتركة بين مدنهم يعملون على تسوية المنازعات التي قد تنشأ بين مدنهم عن طريق التحكيم(١٩).

أما الرومان فقد اقتصر التحكيم عندهم على القانون الخاص بسبب عدم اعترافهم بالدول الأخرى وإنكارهم مبدأ المساواة معها لاعتقادهم في ذلك شأنهم شأن اليونانيين بتفوقهم على الشعوب الأخرى واقتصر التحكيم على حق الملكية في عهود الإقطاع(٢٠).

وفي العصور الوسطى تقدم نظام التحكيم وتطور وعرفته دول أوربا حتى أصبح من الأنظمة المألوفة لديها بعد الانتهاء من طرف الوساطة لفض المنازعات، وساعد على هذا التطور تزايد نفوذ البابا وبعض الملوك حيث أطلق عليه في بعض الأحيان بالتحكيم الملكي أو التحكيم بقاضي واحد، وكانت الدول المسيحية التي تحتكم في منازعاتها إلى البابا أو الإمبراطور اللذان كانا يتنافسان على السلطة العليا في العالم المسيحي وكان قرار التحكيم الصادر عن أحداهما يعتبر حكما قضائيا وقرارا صادرا عن أعلى سلطة روحية توجب الالتزام به(٢١).

وفي أواخر العصور الوسطى أبرمت اتفاقيات تحكيم عديدة بين الأمراء وقد تناولت بعض تلك الاتفاقيات فض المنازعات التي قد تنشأ في المستقبل كما نصت على إجراء التحكيم لإنهاء حالات النزاع مثل أتفاق التحكيم الذي عقد بين ملكي الدنمارك والسويد عام ١٣٤٦م واشتهر الاتحاد السويسري بصورة خاصة في تطوير أساليب التحكيم فقد كان هذا الاتحاد الذي نشأ منذ عدة قرون يقوم في الواقع على شبكة واسعة من معاهدات الاتحاد والتحكيم المعقودة بين المقاطعات التي يتكون منها الاتحاد(٢٢).

وفي العصر الحديث وبعد تحرر الدول الأوربية من السيطرة الكنسية أختفى التحكيم القائم على السلطة القضائية العليا للبابا أو الإمبراطور وحلت الوساطة محله ولم يظهر في العلاقات الدولية الحديثة حتى سنة ١٧٩٤ عندما نصت معاهدة (*Jay*) على استخدام التحكيم لتسوية النزاع بين الولايات المتحدة وبريطانيا(٢٣).

وخلال القرن السادس عشر ظهرت حركة الإصلاح الديني وتجزئة الإمبراطورية الجرمانية وظهرت الدول القومية الكبرى في أوربا والتي اعتبرت نفسها دولا ذات سيادة مستقلة عن غيرها من الدول ومتساوية معها في الحقوق وأصبحت العلاقات بين هذه الدول

تقوم على مبدأ المساواة فلم يعد بالإمكان الاحتكام إلى البابا أو الإمبراطور على أساس سلطتهما القضائية لذلك أخذت الدول تحتكم إلى رئيس دولة أخرى يقوم بوظيفة القضاء بصفة مُحكِّم...(٢٤) ويؤخذ على الاحتكام إلى رئيس دولة أجنبية جملة مآخذ منها، أن الرئيس يفتقر في بعض الأحيان إلى الخبرة الفنية في موضوعات القانون الدولي مما يتعذر عليه التزام الحياد الدائم لأسباب سياسية الأمر الذي يؤثر في تخلخل ثقة أحد أطراف النزاع وشكوكه في نزاهة الحكم.. إضافة إلى أن تحكيم رؤساء الدول قد يعرقل تقدم القانون الدولي بسبب حرص رئيس الدولة المحتكم إليه على مصالح دولته فهذا الحرص قد يؤدي به إلى التردد في وضع مبادئ عامة قد تطبق ضد دولته في المستقبل كذلك حتى لا يتعرض حكمه لنقد الفقهاء مما لا يتناسب ومقامه في رئاسة الدولة(٢٥).

وهناك مزايا في الاحتكام إلى رئيس دولة أجنبية منها تبسيط إجراءات التحكيم واقتصارها على الإجراءات الكتابية وضمان تنفيذ الحكم بما يتمتع به الرئيس من رفعة الشأن وسلطان يتعرضان في الواقع للإساءة عند عدم تنفيذ الحكم.

وفي أواخر القرن الثامن عشر ظهر نوع جديد من التحكيم على شكل لجنة مختلطة وقد مر هذا الشكل بمرحلتين هما اللجنة المختلطة الدبلوماسية، ولجنة التحكيم المختلطة فكانت للجنة الأولى صفة دبلوماسية محضة يتوصل الطرفان عن طريقها إلى تسوية ودية للنزاع وفي مرحلة أخرى أضيف إلى أعضائها الوطنيين عضو أجنبي يكون له الفضل في حسم النزاع عند اختلاف الأعضاء الوطنيين وعلى هذا النحو فقدت اللجنة المختلطة صفتها الدبلوماسية لتصبح لجنة تحكيم ويعود الفضل في إنشاء هذا النوع من التحكيم إلى معاهدة (*Jay*) التي أبرمت بين بريطانيا والولايات المتحدة سنة ١٧٩٤ لتسوية الخلافات المتعلقة بينها وتنفيذا لهذه المعاهدة الفت ثلاث لجان تحكيم مختلطة بين سنتي ١٧٩٨ و ١٨٠٤ قامت بحسم أغلب المنازعات المعلقة بين تلك الدولتين الناشئة عن حرب الاستقلال(٢٦).

وبعد أن تبوأ التحكيم مكانة متميزة وأخذ حيزا واسعا في الاتفاقيات الخاصة بفض النزاعات بالطرق السلمية ركزت مؤتمرات لاهاي لعامي ١٨٩٩ و١٩٠٧ على التحكيم وأفردت له مواد تضمنت الأحكام العامة للتحكيم والإجراءات الواجب اتخاذها لإخراج تلك المواد إلى حيز التنفيذ وتقرر تشكيل هيئة دائمة للتحكيم يمكن للدول الاستعانة بها بدلا من

هيئات التحكيم الخاصة التي يتم اختيارها عند نشوب النزاع بين الدول وسميت هذه الهيأة بأسم محكمة التحكيم الدولي الدائمة وفي عام ١٩٢٨ أضافت عصبة الأمم أحكاما أخرى ضمنتها ميثاق التحكيم العام غير التي تضمنتها اتفاقيتي لاهاي أنفة الذكر التي تناولت القضايا التي يجوز عرضها على التحكيم سواء أكانت ذات صبغة قانونية مثل الخلافات التي تظهر عند تفسير معاهدة أو قاعدة دولية او ذات صبغة مادية بحتة كالنزاعات الخاصة بترسيم الحدود(٢٧).

وبعد محاولات الرفض التي واجهت إنشاء محكمة دولية دائمة من المجتمع الدولي بسبب عدم الرغبة في أعطاء الدول حماية مصالحها لجهة أخرى أصرت عصبة الأمم من خلال الدراسات التي قدمت لها على ضرورة إنشاء محكمة عدل دولية دائمة وبالفعل تمكنت من إنشاء هذه المحكمة التي باشرت أعمالها منذ عام ١٩٢٢ حتى عام ١٩٤٠ وقد توقفت هذه المحكمة عن أداء أعمالها أثناء الحرب العالمية الثانية، بعدها تم تشكيل محكمة العدل الدولية وتم إقرار نظامها الأساس والحق بميثاق الأمم المتحدة، وبهذا أصبحت محكمة العدل الدولية من الأجهزة الرئيسية لمنظمة الأمم المتحدة تمارس عملها لتسوية المنازعات الدولية بالوسائل القضائية طبقا لأحكام القانون الدولي(٢٨).

مما تقدم يمكن ملاحظة أن هناك أفكارا فقهيه قد اتجهت نحو العمل على جعل التحكيم إلزاميا كما رأت بعض الأطراف أن تعميم وتوسيع دائرة التحكيم سيحول دون نشوب حرب وأن محاكم التحكيم على الرغم مما أحرزته من تقدم لكنها بقيت بشكل مؤقت وطارئ حيث تشكل محكمة التحكيم بمناسبة نزاع معين بعد مفاوضات طويلة بين الأطراف ثم تنتهي بمجرد تسوية النزاع ولم تكن تلك الإجراءات التي اتبعتها محكمة التحكيم مقننة، وبعد أن تم بحث هذه المسائل في مؤتمري لاهاي لعامي ١٨٩٩ و ١٩٠٧ التي نجحت في تدوين إجراءات التحكيم وإنشاء محكمة التحكيم الدائمة لكنها أخفقت في تعيين المنازعات التي يجب أن تخضع إلى التحكيم الإلزامي ولم تتمكن من إنشاء محكمة عدل دولية(٢٩).

لقد فصلت محكمة التحكيم الدائمة في (١٤) قضية منذ تأسيسها سنة ١٨٩٩ حتى سنة ١٩١٤ ثم فصلت في (٨) قضايا بين عامي ١٩١٤ و ١٩٤٠ من بينها قضية بالمس ١٩٢٨(٣٠).

وتعد محكمة العدل الدولية حاليا أكبر هيئة قضائية دولية مهمتها النظر في جميع المنازعات الدولية والعمل على بث روح السلم والأمن في العالم من خلال تطبيقها لأحكام القانون الدولي وفض النزاعات التي قد تنشب بين الدول بالطرق السلمية... وتتألف المحكمة من قضاة مستقلين تتوافر فيهم المؤهلات المطلوبة وقد تقلدوا مناصب عليا ومشهود لهم في مجال العمل القضائي أو من الفقهاء المعروفين فيما يمتلكونه من باع طويل في القانون الدولي(٣١).

ولم يتبدل مبدأ الولاية الاختيارية في نظام المحكمة باعتباره الأساس المعتمد عليه في التقاضي وتم إقرار المبدأ الإجباري للمحكمة في بعض المنازعات وخاصة في تفسير المعاهدات، أو ورود نص في المعاهدة يقضي بإحالة النزاع إلى المحكمة(٣٢).

وفي إطار جامعة الدول العربية تضمنت المادة الخامسة من ميثاقها العمل على فض النزاع الذي قد ينشب بين دولتين عربيتين أو أكثر ذلك النزاع الذي يشترط أن لا يتعلق بسيادة الدول واستقلالها وسلامة أراضيها وأن يلجأ المتنازعون إلى المجلس للفصل في النزاع، وفي هذه الحالة يكون القرار الذي يصدر ملزما للأطراف التي قبلت بالتحكيم، كما لا يجوز للدول المتنازعة أن تشترك في مداولات هيأة التحكيم والقرارات التي تصدر عنها، وتصدر قرارات التحكيم والقرارات الخاصة بالتوسط بأغلبية الآراء(٣٣). وليس لمجلس الجامعة الحق في تحديد نوع النزاع سواء أكان خطيرا أو غير خطير وإنما يترك ذلك للدول المتنازعة وحدها ولم تحدد الجامعة نظاما معينا لحل النزاع بالطرق السلمية بل قدمت نظاما يمكن اللجوء إليه إذا توفرت لديهم الرغبة في ذلك، وهذا يختلف في حقيقته عن النظام الذي تضمنه ميثاق الأمم المتحدة والذي أفترض على الدول المتنازعة تسوية خلافاتها بالطرق السلمية(٣٤).

ومن خلال الاستعراض التاريخي للتحكيم تبين أن نشأته كانت في العراق القديم الذي كان من أول الشعوب والأمم التي طبقت قواعده، لكن شعوب الشرق القديمة وبضمنها الشعب العربي لم تفكر في وضع تنظيم قانوني مشترك يحكم علاقاتها فيما بينها، ولكثرة الصراعات والحروب في أوربا دفع مفكريها لإظهار قواعد التحكيم ووضعها حيز التنفيذ.

المبحث الثالث

أسس التحكيم وشروط الإحالة إليه وأنواعه وإجراءاته

يقصد بالأسس التي يستند عليها التحكيم هي التي تستمد منه قواعد التحكيم قوتها الإلزامية انطلاقاً من إرادة الإطراف ذات العلاقة والتي تتجلى بتوقيع اتفاق التحكيم لحل النزاع الناشئ بينها بعد التأكد من عدم جدوى الطرق الدبلوماسية لحل النزاع وتتولى تلك الدول اختيار المحاكم او المحكمين بمحض إرادتها مستخدمة الطرق الدبلوماسية لترتيب إحكام التحكيم من خلال الاتفاق المباشر بين الإطراف المتنازعة، ويحدد اتفاق التحكيم اختصاص المحكمين والقواعد التي يتم تطبيقها مستندين في قراراتهم التحكيمية على قواعد العدل والإنصاف والقانون وليس على أساس التسوية التي ترضي الإطراف المتنازعة(٣٥).

ان ابرز المسائل التي تحال الى التحكيم هي تلك المسائل ذات الطابع القانوني كتفسير او تطبيق المعاهدات الدولية او قاعدة من قواعد القانون الدولي(٣٦). ولهذا فان الاتفاق الذي يخضع شكليا ومن حيث الأساس للشروط التي تخضع لها المعاهدات التي توجب إن تكون عقداً صحيحاً يتمتع بجميع الشروط القانونية حتى لا يفقد القرار الذي يصدر عن المحكمين قيمته القانونية، فالاتفاق هو شريعة المتعاقدين والحكم في إن واحد، وبهذا فان إرادة الإطراف الصريحة او الضمنية هي الأساس بالالتزام بقواعد التحكيم والتي هي وليدة الإرادة المنفردة لكل طرف من إطراف النزاع، ويضمن التحكيم تطبيق حكم القانون لكن الدول المتنازعة يمكنها وضع إجراءات التحكيم بالوسيلة التي تتفق عليه فهي التي تحدد الموعد للنظر في النزاع ومدته وأسلوب الموافقة فللمحكمة نظامها الخاص بها(٣٧).

إن شرط الإحالة على التحكيم هو الأكثر شيوعاً في المعاهدات المتعددة الإطراف منه في المعاهدات الثنائية ومن أمثلة شرط الإحالة على التحكيم ما نص عليه ميثاق منظمة الوحدة الإفريقية في المادة ١٩ من (تتعهد الدول الأعضاء تسوية جميع المنازعات التي تنشأ فيما بينها بالوسائل السلمية وقررت تحقيقاً لهذه الغاية إنشاء لجنة للوساطة والتوفيق والتحكيم ويكون تشكيل هذه اللجنة وتحديد شروط الخدمة فيها بمقتضى برتوكول يوافق علية رؤساء الدول والحكومات ويكون هذا البرتوكول جزءا لا يتجزأ من هذا الميثاق)(٣٨).

ويقسم بعض كُتّاب القانون الدولي التحكيم إلى نوعين هما التحكيم الاختياري أي يتوقف على اتفاق الدولتين طرفي النزاع في اللجوء إليه وهذا الاتفاق يعقد في الغالب بعد وقوع النزاع ويتخذ صورة اتفاق تحكيم ويضم في الغالب تنظيما لكيفية تشكيل المحكمة

والإجراءات التي تسير عليها والتحكيم الإجباري والذي يتوقف على اتفاق الأطراف المتنازعة على التحكيم قبل أن ينشأ النزاع ويتخذ صورة معاهدة تحكيم دائمة خاصة ليس لها موضوع غير التحكيم ويرد شرط التحكيم في نص معاهدة حدود أو اتفاقية تجارية أو تعاون فني أو ثقافي(٣٩).

لقد اتسعت حركة التحكيم الإجباري بعد مؤتمر لاهاي لسنة ١٩٠٧ بالرغم من فشل ذلك المؤتمر في تحقيقها وأخذ هذا النوع من التحكيم يقوم على أساس معاهدة يكون الغرض الوحيد من عقدها هو حسم المنازعات بالتحكيم وظهر هذا الشكل من المعاهدات بين عامي ١٩٠٧ و ١٩١٤ في أكثر من ثلاثين معاهدة لكن هذا التحكيم كان مقيدا بتحفظات واسعة من شأنها أن تجعل التحكيم إلزاميا بالاسم واختياريا في الواقع حيث كانت تلك التحفظات تستثني من التحكيم الإلزامي المسائل التي تمس شرف الدولة ومصالحها الحيوية واستقلالها ومبادئها الدستورية ومن الواضح أن هذه التحفظات تكاد تستثني من التحكيم الإجباري كافة المنازعات لاسيما الخطيرة منها بحيث يقتصر مجال التحكيم على المنازعات الضعيفة الأهمية فحسب(٤٠).

ورغم أن لجنة الفقهاء التي تألفت سنة ١٩٢٠ قد اقترحت أن يكون لمحكمة العدل الدولية اختصاص إلزامي أسوة بالقضاء الداخلي إلا أن هذا الاقتراح قد واجه معارضة شديدة من الدول الكبرى خاصة فرنسا وبريطانيا لاعتقادهما أن ذلك يتعارض مع مصالحهما خاصة وأنهما يحتلان دولا متعددة ولهما مشاكل مع دول أخرى وأن تطبيق حكم القانون يضر بمصالحهما(٤١).

ونتيجة تطور التحكيم منذ ظهرت أنواع من وسائل التحكيم الدولي. ومن ذلك ما يطلق عليه بالتحكيم المستقبلي الذي تتفق بموجبه الدول على إحالة كل منازعاتها في المستقبل إلى هيئة تحكيمية تتولى تسوية منازعاتها(٤٢).

كما ظهر نوع أخر يطلق عليه بالتحكيم عن طريق الوساطة. إذ يتولى الأشخاص الذين يتوسطون بين الأطراف المتنازعة إجراء التحكيم بينهم وتسوية النزاع قضائياً(٤٣).

وعلى الرغم من أن ميثاق عصبة الأمم لم ينص على التحكيم الإجباري لكن العصبة أخذت على عاتقها مواصلة الجهود لتطوير التحكيم الإجباري وكانت جهودها

تتصب في ضمان استقلال هيئات التحكيم الدولية وعدم تحيزها وإيجاد القواعد الكفيلة بإزالة ما قد يمنع تأليف محكمة التحكيم أو يحول دون إنجازها مهمتها في حسم النزاع(٤٤).

ويتطلب اللجوء إلى التحكيم لتسوية المنازعات الدولية بعض الإجراءات منها الاتفاق على التحكيم حيث لا تستطيع الدول المتنازعة إجبار بعضها في اللجوء إلى التحكيم لتسوية النزاع إلا إذا اتفقت على ذلك وكذلك اختيار أعضاء هيئة التحكيم وإجراءات المرافعة وقرار التحكيم(٤٥).

ولما كان التحكيم الدولي يقوم على مرحلة واحدة لا يوجد ما يمكن الطعن به لدى جهة معينة فأن التطور الدولي الجديد لوسائل التحكيم أوجد نوعا جديدا من التحكيم القابل للطعن أمام جهة استئنافية يطلق عليها بالتحكيم المركب(٤٦).

الخاتمة

إن اتساع رقعة اتخاذ الدول من التحكيم وسيلة لفض النزاعات بينها أدى إلى نشوء قواعد قانونية دولية مصدرها العرف تتعلق بالتحكيم أطلق عليها البعض أسم القانون العرفي للتحكيم.

وعلى الرغم من أن التحكيم أخذ حيزاً واسعاً في فض المنازعات بين الأطراف المتنازعة بالطرق السلمية باعتباره أقدم الطرق القضائية لحسم النزاعات، إلا أن إجراءاته بقيت ضعيفة بسبب الإخفاق الذي واجه الدول في تعيين المنازعات التي يجب خضوعها للتحكيم الإلزامي، وبقيت إرادة الدول الصريحة أو الضمنية هي أساس الالتزام بقواعده، إضافة إلى موافقة الأطراف المتنازعة على إجراء التحكيم، مما جعل إجراءات التحكيم الاختيارية تأخذ الحيز الأكبر في حسم النزاعات والتي غالبا ما كان العمل بها بعد وقوع النزاع، أما التحكيم الإجباري فقد أخذ صورة اتفاق الأطراف المتنازعة على التحكيم قبل حدوث النزاع وأجاز شرط التحكيم وروده في نص معاهدة حدود أو اتفاقية تجارية وتضمنت أحكامه تفسير أو تطبيق تلك المعاهدات والاتفاقيات.

إن إعطاء المحاكم الدولية قوة إلزامية سوف يؤدي إلى التقليل من النزاعات المسلحة ويبعد العالم عن مآسي وويلات الحروب خاصة إذا ما أخذت قرارات المحكمة طرقاً تبتعد عن التوفيق لتسوية النزاع بين الأطراف واعتمدت قواعد القانون الدولي التي تحقق

العدالة بصورة أحسن من تلك التي تتم بالطرق الدبلوماسية ورغم أن المحكمة قد حسمت عددا كبيرا من القضايا المتنازع عليها لكنها لم تكن أداة أساسية في تنظيم العلاقات الدولية المتصارعة. إن أهم ما أسهمت به المحاكم الدولية كان حقيقة في مجال أنماء مبادئ القانون الدولي وليس في حل المنازعات الدولية... أن عزوف الدول عن اللجوء إلى محكمة العدل الدولية ما زال عائقا حقيقيا يقف في طريق الاستفادة من الوسائل القضائية وهذا أدى إلى عدم أخذ المحكمة مكانتها في تسوية العديد من المسائل المستعصية التي لا يمكن حلها إلا بتطبيق حكم القانون عليها.

هوامش البحث

(١) علي صادق ابو هيف القانون الدولي العام، ط٨، مطبعة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٦، ص٧٧٥، وعرف القانون السوري التحكيم بأنه (أسلوب لحل النزاع بدلا من القضاء، سواء كانت الجهة التي تتولى إجراءات التحكيم بمقتضى أتفاق بين الطرفين، منظمة أم مركز دائم للتحكيم، أم لم تكن كذلك) المادة (١) من قانون التحكيم رقم (٤) لسنة ٢٠٠٨. ويراجع عن تعريفات التحكيم: الدكتور كمال عبد العزيز تاجي، دور المنظمات الدولية في تنفيذ قرارات التحكيم الدولي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧، ص٤٥.

(٢) عبد الكريم علوان، الوسيط في القانون الدولي، مكتبة دار الثقافة والنشر، عمان، ١٩٧١، ص ٢٠٢.

(٣) جابر إبراهيم الراوي، المنازعات الدولية، شركة أياد للطباعة الفنية، بغداد، ١٩٨٧، ص٨٣.

(٤) الدكتور عبد الحسين القطيفي، القانون الدولي العام، بغداد، ١٩٧٠، ص٢٨٨. ويراجع عن تعريف التحكيم:

Holloway. David, International Arbitration Law Review, Sweet Maxwell Ltd, USA ٢٠٠٠ p. ٣.

(٥) الدكتور وهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دار الفكر، بيروت، ١٩٦٣، ص٧٦٤.

(٦) مجلة الوقائع العراقية العدد ١٩١٨ في ١٩٧٠/٩/١٠.

(٧) علي صادق أبو هيف، مصدر سابق، ص٧٨٥. وهبه الزحيلي، مصدر سابق، ص٧٦٥. علي صادق أبو هيف، مصدر سابق، ص٧٧٧.

(٨) المادة ٨٤ من اتفاقية لاهاي لعام ١٩٠٧.

(٩) سموحي فوق العادة، القانون الدولي العام، القاهرة، ١٩٦٠، ص٧٨٥. الدكتور عصام العطية، القانون الدولي العام، ط٤، جامعة بغداد، ١٩٨٧، ص٤٤٥. وهبة الزحيلي، مصدر سابق، ص٧٥٦.

(١٠) المادة ٨٤ من اتفاقية لاهاي ١٩٠٧.

(١١) المواد ٧٩ و٨٠ و ٨٢ من اتفاقية لاهاي، ١٩٠٧.

(١٢) الدكتور سهيل حسين الفتلاوي، المنازعات الدولية، ١٩٨٥، ص٤٤٩. ويراجع عن تعيين هيئة التحكيم:

Mistelis Loukas, Arbitrability, International and comparative perspectives, Klumen law, Netherland, ٢٠٠٩, p. ٢٠.

(١٣) أنظر:

Roebuk Derek, Ancient Greek Arbitration, Holo Book London, ٢٠٠١, p.٥.

(١٤) عبد الحسين القطيفي، دور التحكيم في فض المنازعات الدولية، مجلة العلوم القانونية، كلية الحقوق جامعة بغداد، العدد الأول، بغداد، ١٩٦٩، ص٣٤. والدكتور عباس حلمي الحلي، القانون الدولي والدبلوماسية في العراق القديم، مجلة القضاء نقابة المحامين، العراق، العدد الثالث، ١٩٧٠، ص١٠٧.

(١٥) ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا، عبد الحفيظ شلبي، القسم الأول، ج١ و٢، ط٢، مطبعة البابي الحلبي، مصر، ١٩٥٥م، ص١٢٣.

(١٦) أبو علي الحسين بن محمد المعروف بابن الفراء، رسائل الملوك ومن تصلح للرسالة والسفارة، تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد، بيروت، ١٩٧٢، ص٣٣ وما بعدها.

(١٧) سورة الأنفال: الآية ٦١.

(١٨) د.وهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، ط١، دار الفكر، ١٩٦٣، ص٧٦٧ و٧٦٨.

(١٩) د.عصام العطية، القانون الدولي العام، ط٦، شركة العاتك للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ص٢٥٥.

(٢٠) د.عصام العطية، مصدر سابق، ص٢٥٦.

(٢١) الدكتور عبد العزيز سرحان، القانون الدولي العام، القاهرة، ١٩٦٩، ص٤٣٦ و٤٣٧.

(٢٢) عبد الحسين القطيفي، القانون الدولي العام، بغداد، ١٩٧٠، ١/ ٢٩١.

(٢٣) د.سهيل حسين الفتلاوي، المنازعات الدولية، السلسلة القانونية، ط١، مطبعة دار القادسية، بغداد، ١٩٨٥، ص١٤٠.

(٢٤) د.عصام العطية، مصدر سابق، ص٤٤٦.

(٢٥) د.غازي حسن صبار بني، الوجيز في مبادئ القانون الدولي العام، ط١، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥، ص٧٩.

(٢٦) د.كمال حمادة، النزاع المسلح والقانون الدولي العام، ط١، مكتبة دار الثقافة، عمان، ١٩٩٧، ص١٤٢. و د.جمعة صالح حسين محمد عمر، القضاء الدولي وتأثير السيادة الوطنية في تنفيذ الأحكام الدولية، دار النهضة العربية، ١٩٩٨، ص٢٢.

(٢٧) مصطفى سلامة حسين، العلاقات الدولية، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٤، ص٢٤٥.

ويراجع عن إجراءات التحكيم:

Cremades, Bernardo, Arbitration Par all State and Arbitral procedure in international Arbitration , Aspen Pub, ٢٠٠٦, p. ١٢.

(٢٨) د.سهيل حسين الفتلاوي، المنازعات الدولية، مصدر سابق، ص١٦١– ١٦٢.

(٢٩) د.محمد طلعت الغنيمي، الأحكام العامة في قانون الأمم، منشأة المعارف، الإسكندرية، ص٩٠٨.

(٣٠) محمود سامي جنينه، القانون الدولي العام، ط٢، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٨، ص٥٨٢.

(٣١) المادة (٢) من النظام الأساس لمحكمة العدل الدولية.

(٣٢) سهيل حسين الفتلاوي، المنازعات الدولية، مصدر سابق، ص١٦٥.

(٣٣) الدكتور فخري رشيد مهنا والدكتور صلاح ياسين، المنظمات الدولية، المكتبة القانونية، بغداد، د.ت.، ص٢٩٤.

(٣٤) الدكتور مفيد شهاب، جامعة الدول العربية، نظرة على الماضي والحاضر والمستقبل، جامعة الدول العربية ميثاقها وإنجازاتها، القاهرة، ١٩٧٨، ص٧٧.

(٣٥) د. سهيل حسين الفتلاوي، المنازعات الدولية السلسة القانونية (١) لسنة ١٩٨٥، ص١٤٣ و١٤٤.

نصت المادة (٣٧) من اتفاقية لاهاي ١٩٠٧ وهدف التحكيم تسوية الخلافات بين الدول على أساس احترام القانون من قبل قضاة تختارهم هذه الدول نفسها وينطوي اللجوء إلى التحكيم التعهد بالخضوع إلى قرار التحكيم بحسن نية.

(٣٦) نصت المادة (٣٨) من اتفاقية لاهاي لعام ١٩٠٧ على ما يلي (في المسائل ذات الطابع القانوني ولاسيما في تفسير أو تطبيق الاتفاقيات الدولية تعترف الدول المتعاقدة بأن التحكيم هو أكثر الوسائل فعالية وإنصافا في تسوية المنازعات التي فشلت الدبلوماسية في تسويتها وعليه فأن من المرغوب فيه في أي من المنازعات الدائرة حول المسائل المذكورة أعلاه أن تلجأ الدول المتعاقدة بقدر ما تسمح به الظروف إلى التحكيم).

(٣٧) د.سهيل الفتلاوي، المنازعات الدولية، مصدر سابق، ص١٤٤.

(٣٨) د.إبراهيم أحمد شلبي، التنظيم الدولي، بيروت، ١٩٤٨، ص٥٤٦.

وقد تطورت وسائل إجراءات التحكيم، وهي ما يطلق على أدلة الإثبات الشفوية التي تقدم لهيئة التحكيم. يراجع:

Levy, Laurent, Arbitration and oral. Evidence, Aspen publisher. Inc, US ٢٠٠٦, P. ٢٠.

(٣٩) د. سهيل حسين الفتلاوي، المنازعات الدولية، مصدر سابق، ص١٤٥.

– وقد نصت المادة (٣٩) من اتفاقية لاهاي لعام ١٩٠٧ على (تعقد اتفاقية التحكيم لتشمل المسائل القائمة أو التي قد تنشأ في المستقبل ويجوز أن تشمل الاتفاقية أي نزاع أو تشمل فقط النزاعات التي هي من نمط معين).

(٤٠) عبد الحسين القطيفي، دور التحكيم في فض المنازعات الدولية، ص٣٨.

(٤١) د. سهيل حسين الفتلاوي، المنازعات الدولية، مصدر سابق، ص١٧٥.

(٤٢) يراجع عن التحكيم المستقبلي:

Gelinas, Fabien, Arbitation in Nex Decade, Icc. Publishing France ١٩٩٩, P. ١١

(٤٣) *Buhring, Uhle, Arbitration and Mediation in International Business, Panel Pub. ٢٠٠٦ p. ١٣.*

ويراجع الدكتور عبد الحميد الأحدب، موسوعة التحكيم في البلدان العربية، ط٣، منشورات الحلبي، دمشق، ٢٠٠٨، ص٢٠.

(٤٤) د.محمود سامي جنينة، قانون الحرب والحياد، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٤، ص٣١.

(٤٥) د.سهيل حسين الفتلاوي، المنازعات الدولية، مصدر سابق، ص١٤٧– ١٥٣.

(٤٦) *Bernard Hantiou, Complex Arbitration, Kluwer Arbitration, US, ٢٠٠٨, P. ٣٠*

المصادر والمراجع والنشريات العربية

القرآن الكريم.

١. ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا، عبد الحفيظ شلبي، ط٢، مطبعة البابي الحلبي، مصر، ١٩٥٥م.

٢. أبو علي الحسين بن محمد المعروف بابن الفراء، رسائل الملوك ومن تصلح للرسالة والسفارة، تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد، بيروت، ١٩٧٢م.
٣. د.إبراهيم أحمد شلبي، التنظيم الدولي، بيروت، ١٩٤٨.
٤. جابر إبراهيم الراوي، المنازعات الدولية، شركة أياد للطباعة الفنية، بغداد، ١٩٨٧.
٥. د.جمعة صالح حسين محمد عمر، القضاء الدولي وتأثير السيادة الوطنية في تنفيذ الأحكام الدولية، دار النهضة العربية، ١٩٩٨.
٦. الدكتور وهبة الزحيلي، أثار الحرب في الفقه الإسلامي، دار الفكر، بيروت، ١٩٦٣.
٧. د.كمال حمادة، النزاع المسلح والقانون الدولي العام، ط١، مكتبة دار الثقافة، عمان، ١٩٩٧.
٨. الدكتور كمال عبد العزيز تاجي، دور المنظمات الدولية في تنفيذ قرارات التحكيم الدولي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧.
٩. مصطفى سلامة حسين، العلاقات الدولية، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٤.
١٠. د.محمد طلعت الغنيمي، الأحكام العامة في قانون الأمم، منشأة المعارف، الإسكندرية.
١١. محمود سامي جنينه، القانون الدولي العام، ط٢، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٨.
١٢. سموحي فوق العادة، القانون الدولي العام، القاهرة، ١٩٦٠.
١٣. الدكتور سهيل حسين الفتلاوي، المنازعات الدولية، ١٩٨٥.
١٤. علي صادق ابو هيف، القانون الدولي العام، ط٨، مطبعة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٦.
١٥. عبد الحسين القطيفي، دور التحكيم في فض المنازعات الدولية، مجلة العلوم القانونية، كلية الحقوق جامعة بغداد، العدد الأول، بغداد، ١٩٦٩.
١٦. عبد العزيز سرحان، القانون الدولي العام، القاهرة، ١٩٦٩.
١٧. عباس حلمي الحلي، القانون الدولي والدبلوماسية في العراق القديم، مجلة القضاء، نقابة المحامين، العدد الثالث، العراق، ١٩٧٠.

١٨. عبد الكريم علوان، الوسيط في القانون الدولي، مكتبة دار الثقافة والنشر، عمان، ١٩٧١.
١٩. عصام العطية، القانون الدولي العام، ط٤، جامعة بغداد، ١٩٨٧.
٢٠. غازي حسن صبار بني، الوجيز في مبادئ القانون الدولي العام، ط١، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥.
٢١. فخري رشيد مهنا والدكتور صلاح ياسين، المنظمات الدولية، المكتبة القانونية، بغداد، د.ت.
٢٢. مجلة الوقائع العراقية العدد ١٩١٨ في ١٠/٩/١٩٧٠.
٢٣. مجلة القضاء نقابة المحامين العراق العدد الثالث ١٩٧٠.

المصادر والمراجع الأجنبية

١. *Bernard Hantiou, Complex Arbitration, Kluwer Arbitration, US, ٢٠٠٨, P. ٣٠.*
٢. *Buhring, Uhle, Arbitration and Mediation in International Business, Panel Pub. ٢٠٠٦ p. ١٣.*
٣. *Cremades, Bernardo, Arbitration Par all State and Arbitral procedure in international Arbitration , Aspen Pub, ٢٠٠٦, p. ١٢.*
٤. *Gelinas, Fabien, Arbitation in Nex Decade, Icc. Publishing France ١٩٩٩, P. ١١*
٥. *Holloway. David, International Arbitration Law Review, Sweet Maxwell Ltd, USA ٢٠٠٠ p. ٣.*
٦. *Mistelis Loukas, Arbitrability, International and comparative perspectives, Klumen law, Netherland, ٢٠٠٩, p. ٢٠.*
٧. *Roebuk Derek, Ancient Greek Arbitration, Holo Book London, ٢٠٠١ , p. ٥*
٨. *Cremades, Bernardo, Arbitration Par all State and Arbitral procedure in international Arbitration , Aspen Pub, ٢٠٠٦, p. ١٢.*

٩. *Levy, Laurent, Arbitration and oral. Evidence, Aspen publisher. Inc, US ٢٠٠٦, P. ٢٠.*

اتجاهات الصفحة الأولى للصحف العراقية بعد تفجيرات سامراء عام ٢٠٠٦

(جريدة دار السلام أنموذجا)

م.م.راضي رشيد حسن

كلية الآداب/ قسم الإعلام

مسوغات البحث والحاجة إليه

الإعلام وجه من أوجه الحضارة، فهو الوجه المعبر عن الاتجاهات الفكرية والظروف الاجتماعية والنظم السياسية والاقتصادية، يتأثر بهذه العوامل مجتمعة كما يؤثر فيها أيضاً. وفي هذا الجانب يؤكد الدكتور محيي الدين عبد الحليم بان «الإعلام ظاهرة اجتماعية شقت طريقها إلى كل البيئات وكل العصور منذ كان الإنسان يحيا حياة بدائية حتى العصر الحديث، ولا يستطيع أي مجتمع إنساني أن يحيا بدونه. فلا يوجد عصر من العصور خلا من الإعلام»[١] وتمثل وسائل الإعلام الجماهيرية ومنها الصحافة المقروءة المصدر الرئيس للمعلومات ذات العلاقة بالقضايا الرئيسة التي تستحوذ على اهتمامات الرأي العام وبخاصة في الأحداث الأمنية الكبرى ذات الصلة بالحياة العامة في المجتمع وتتصدر قضية إمداد الجماهير بالمعلومات الصادقة والمكثفة ومستوى المعالجة المهنية للتغطية الإعلامية هي من أولويات العمل الإعلامي الناجح الذي يشبع حاجات الجماهير من التعرض للوسيلة الإعلامية.

أصبحت وسائل الإعلام مصدرا مهما من مصادر المعلومات وموجها قويا لسلوك كثير من المجتمعات، وهنا يذكر بيير ألبيرت إن «الوظيفة الاقناعية للإعلام الجماهيري تشارك في تفعيل الحياة الاجتماعية وتسهم في تنظيم ردود الأفعال وتوازنها وتخلق الضمير الجماعي للمجتمع»[٢].

وتشير العديد من الدراسات العلمية المعاصرة في مجالات الاتصال إن لوسائل الإعلام قوة مستقلة في المجتمع وإنها تؤدي دورا مهما على كافة الأصعدة السياسية والأمنية والاقتصادية والاجتماعية من خلال ما تقدمه من مواد اتصالية، فهي تسهُم في تشكيل مفاهيم الناس وتصوراتهم لجميع مناحي الحياة.

والصحافة المقروءة وهي إحدى وسائل الإعلام ليست مجرد وسيلة إعلام فقط وإلا كان عليها أن تخلي مكانها للإذاعة وللقنوات الفضائية التي تضع كل مشاهد الدنيا تحت أنظار الناس في لحظة وإنما هي قوة مؤثرة تستمد فاعليتها من قوة الكلمة التي تستقر في العقول والأذهان وتتجاوب مع آمال الأمم وطموحات الشعوب وبقوة الكلمة تصنع الصحافة حياة الأمم سياسيا وفكريا واجتماعيا واقتصاديا وهنا يذكر السيد طلعت همام بان الصحافة «لا تصنع هذه الحياة في نطاق الحاضر فحسب بل تصنعه كذلك على أساس من الماضي

والحاضر وفي نظرة عميقة إلى المستقبل الذي تنشده الأمة في حياتها وفي مستقبلها وإنها مهنة ورسالة وليست تجارة أو شعارات تتغير وتتبدل بتغير الأبواق لكنها عقل مفكر له هدف وغاية وهي صوت يخاطب عقول الرأي العام المسؤول»[٣].

لقد أصبحت الصحافة لغة الشعوب والناطقة بأفكارهم وعلومهم وتطلعاتهم، فالدور الوظيفي الذي تؤديه الصحافة ببراعة وفاعلية كبيرة لا يمكن أن يستهان بها. حتى غدت الصحافة بما ترسله من مضامين مقصودة تتدخل في تحريك وتحديد اتجاهات الجمهور نحو قضية معينة كما أصبحت أكثر تأثيرا على مجريات الأمور واستقرار الشعوب مثل تعبئة الجماهير لاتخاذ قرار.

تشكل الصفحة الأولى لكل صحيفة أهمية كبيرة بالنسبة لها لكونها تشمل أهم وابرز الأخبار الأساسية ذات الطابع السياسي والاجتماعي والأمني والاقتصادي والخدمي والإنساني والتي تعبر عن توجهات الجهة الممولة والداعمة للمطبوع أو الناطقة باسمه كما إن فيها أهم الموضوعات أو العناوين في الصفحات الداخلية حيث تثير انتباه القارئ إليها ومن ثم يتم شرائها والتعرف على ما فيها من معلومات ومن خلال متابعة الباحث للصحف العراقية بشكل يومي خصوصا بعد تفجيرات سامراء* عام ٢٠٠٦ لفت انتباهه ما كان ينشر في الصفحة الأولى لجريدة دار السلام في تأكيدها على موضوعات ذات أهمية كبيرة شكلت لدى الباحث دافعا قويا وأوجدت ضرورة للتعرف على اتجاهات الجريدة بعد تلك التفجيرات، وان الجريدة ناطقة باسم كيان سياسي مشارك في العملية السياسية وينظر له على انه ممثل لطيف واسع من أطياف الشعب العراقي.

وتكمن أهمية البحث في كونه يعتبر جزءا مهما من الدراسات الإعلامية الحديثة، لكي تكون منطلقا لباحثين آخرين للتعمق في دراسات أخرى في نفس الاتجاه.كما يمكن أن تعتمد كليات الإعلام في تأهيل الطلبة والمؤسسات الإعلامية في تأهيل العاملين لديها ليكونوا بمستوى المهنية والمسؤولية التي تسعى إليها المؤسسات الإعلامية كما يمكن لمراكز البحث الإعلامي والتوثيق الإعلامي الاستفادة من نتائج البحث.

وبالنظر لأهمية هذا الموضوع فقد ارتأى الباحث أن يقوم بإجراء هذه الدراسة لمعرفة اتجاهات الصفحة الأولى للصحف العراقية بعد تفجيرات سامراء عام ٢٠٠٦ (جريدة دار السلام أنموذجا) في الصفحة الأولى للصحيفة من قبل المؤسسة الإعلامية التابعة لها

يعطي مؤشرا عن توجهات تلك المؤسسة وهذا الأمر سيؤثر حتما في توجهات الرأي العام خصوصا في مثل تغطية موضوعات بعد التفجيرات التي حصلت في سامراء عام ٢٠٠٦.

أهدف البحث

يهدف البحث الحالي إلى تعرَف:

١. اتجاهات الصفحة الأولى لجريدة دار السلام بعد تفجيرات سامراء عام ٢٠٠٦.

٢. اهم الموضوعات التي اهتمت بها جريدة دار السلام بعد تفجيرات سامراء عام ٢٠٠٦ للفترة ٢٠٠٦/٢/٢٣ ولغاية ٢٠٠٦/٥/٢٣.

حدود البحث

يقتصر البحث الحالي على:

الصفحة الأولى لجريدة دار السلام بعد تفجيرات سامراء عام ٢٠٠٦ للفترة من ٢٠٠٦/٢/٢٣ ولغاية ٢٠٠٦/٥/٢٣ م.

تحديد المصطلحات

١. الاتجاهات:

يعرف الاتجاه بأنه «استعداد أو تهيؤ عقلي يتكون عند الشخص نتيجة العوامل المختلفة المؤثرة في خبراته، يجعله يقف موقفاً معيناً نحو بعض الأفكار أو الأشخاص أو الأشياء التي تختلف فيها وجهات النظر بحسب قيمتها الخلقية أو الاجتماعية»(٤).

٢. الصحيفة:

قال تعالى ﴿ إِنَّ هَٰذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ ﴿١٨﴾ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ ﴿١٩﴾ ﴾ [الأعلى].

وهي «الكتاب او هي ما يكتب فيه سواء كانت من ورق أو من جلد أو من قماش او غير ذلك او هي مطبوع دوري يصدر في مواعيد منتظمة بالأخبار والآراء وغيرها وقد تعنى كل وسائل الإعلام»(٥).

الصحيفة: «الصحافة بكسر الصاد مهنة من يجمع الأخبار والآراء وينشرها في صحيفة ومجلة وهي اضمامة من الصفحات تصدر يوميا او في مواعيد منتظمة بأخبار السياسة والاجتماع والاقتصاد والثقافة وما يتصل بذلك وجمعها صحف وصحائف»[٦].

٣. جريدة دار السلام:

جريدة سياسية عامة عراقية محلية معتمدة من نقابة الصحفيين العراقيين برقم اعتماد (٥٨٩).

الإطار النظري

وسائل الإعلام وإدارة الأزمات:

تؤدي وسائل الإعلام دورا أساسيا في إدارة الأزمات داخل المجتمعات التي تهدف إلى أحداث تحولات اجتماعية وسياسية واقتصادية تتعارض وجهات النظر حولها ويعتمد أفراد الجمهور على تلك الوسائل ومنها الصحيفة اليومية، وحسب نشرة اليونسكو ذات العدد ١٣ عام ١٩٧٠، إن الصحافة هي طريقة تفكير وأسلوب لرؤية العالم ولقد أصبحت الصحافة في عصرنا الراهن سواءً أكانت مكتوبة أم مرئية أم مسموعة سلاحا فعالا في تحويل وجهات النظر وصرف الانتباه عن اتجاه إلى سواه. وتعد الأزمات الأمنية من أخطر التهديدات التي تواجه المجتمعات والدول نظرًا لأنها تمس كيانها الداخلي وتهدد أمن المجتمع واستقراره والتفجيرات هي أحدى أنواع هذه الأزمات الأمنية، بسبب ما تنشره من الرعب والهلع في المناطق التي تنشط فيها.

عند حدوث مثل هذه التفجيرات تستنفر الحكومات كل طاقاتها وجهودها لمحاصرتها والتقليل من أثرها وتطويق ما قد ينتج عنها من أخطار، ولقد شهد العراق بعد الغزو الأمريكي عام ٢٠٠٣ عددًا من التفجيرات ومنها التفجيرات التي استهدفت المرقدين العسكريين في مدينة سامراء عام ٢٠٠٦، وكان لأحداثها آثاراً كبيرة على كافة المستويات نالت تغطية إعلامية مكثفة من وسائل الإعلام المختلفة داخل العراق وخارجه ومنها جريدة دار السلام، وقد أسهم في تصعيدها واتساع دائرة انتشارها الظروف السياسية والفكرية والأمنية والاقتصادية التي يمر بها العراق.

تبرز أهمية البعد الإعلامي من خلال الدور الذي تقوم به وسائل الإعلام في تزويد الجماهير بالمعلومات اللازمة أثناء الأزمة ذلك ان الإعلام يحظى بدور كبير وأهمية متزايدة في إدارة الأزمات، وتعني إدارة الأزمة محاولة السيطرة على الأحداث وعدم السماح لها بالخروج عن السيطرة وتجنب سلبياتها ويمتد هذا الدور لما بعد انتهاء الأزمة بهدف احتواء أثارها وهنا يؤكد فهد الشعلان «إن الإعلام يقوم بدور رئيس في تفاعلات الأزمة ايجابيا أو سلبيا وقد تنامي هذا الدور مع الثورة المعلوماتية وانتشار البث الفضائي للدرجة التي جعلت الساسة ومتخذي القرارات يعتمدون على وسائل الإعلام في تقييم الأوضاع الراهنة وصياغة المواقف والتحركات»[٧].

تعد مواجهة الأزمات إحدى التحديات المرتبطة بكفاءة وسائل الإعلام حيث تنطوي الأزمة على معلومات مفزعة وتضارب في التصريحات وعدم دقة البيانات وقلة الوقت اللازم للتأكد منها وتحديد المسؤوليات وهنا تساعد خبرات القائم بالاتصال في تقليل الخسائر الناجمة عن الأزمة الى حدها الأدنى فبعض الإجراءات غير المدروسة قد تفتح مشكلات أخرى، وهنا يؤكد ديفلير وروكينتش «أن وسائل الإعلام الجماهيري تمارس دورا مهما في المجتمعات المعاصرة فهي تقدم تفسيرات للواقع بالكلمة والصورة والحركة واللون وتضفي على من يتلقون الرسائل الإعلامية صبغة ذاتية ويبنى الأفراد معان مشتركة للواقع المادي والاجتماعي من خلال ما يقرأونه أو يسمعونه أو يشاهدونه ومن ثم فان سلوكهم الشخصي والاجتماعي يمكن أن يتحدد جزئيا من خلال التفسيرات التي تقدمها وسائل الإعلام للأحداث الجارية»[٨] وتمثل وسائل الإعلام الجماهيرية المصدر الرئيس للمعلومات ذات العلاقة بالقضايا الرئيسة التي تستحوذ على اهتمامات الرأي العام وبخاصة في الأحداث الأمنية الكبرى ذات الصلة بالحياة العامة في المجتمع وتتصدر قضية إمداد الجماهير بالمعلومات الصادقة والمكثفة ومستوى المعالجة المهنية للتغطية الإعلامية أولويات العمل الإعلامي الناجح الذي يشبع حاجات تلك الجماهير من التعرض للوسيلة الإعلامية، وقد أكدت العديد من الدراسات إن «الجمهور بكل فئاته يعتمد على وسائل الإعلام كمصادر رئيسة لمعرفة تفاصيل ما يجري في الحياة من أحداث ويتوقف التعامل إعلاميا مع الأزمة على طبيعة الأزمة ونوعيتها وحجمها وطبيعة النظام السياسي السائد والجماهير المستهدفة خاصة عند مواجهة أزمة على المستوى الوطني»[٩].

وغالبا ما ينظر الناس إلى وسائل الإعلام بأنها أدوات تعكس العالم المحيط بهم من خلال استخدامها القيم الإخبارية والفنون الصحفية في مادتها الإعلامية سواء أكانت وسائل مقروءة أم مسموعة أم مرئية أم من عن طريق شبكة الانترنيت في مراقبة البيئة والحصول على المعلومات «كما تعكس الدراما قيم المجتمع وعاداته وأنماط سلوكه وتعد وسائل الإعلام وفق هذا المفهوم بمثابة النافذة التي تطل من خلالها على العالم الخارجي»(١٠).

ونظرًا لحقيقة التفاوت في التغطية الإعلامية بين وسائل الإعلام المختلفة فإن الباحثين في مجال الإعلام السياسي وإعلام الأزمات يتفقون على أن «للوسيلة المقروءة ميزة تكاد تنفرد بها عن باقي وسائل الإعلام المرئية والمسموعة فبينما يشعر العاملون في التلفزيون– على سبيل المثال– بأنهم في حاجة إلى تغطية الأزمات بطريقة عاجلة ومشاهدة فإن الصحفيين لديهم الوقت الكافي للتفكير في أفضل الطرق التي يتعاملون بها مع الأزمة بما في ذلك التفكير في المشكلات المعقدة التي ترتبط بالقضايا المتعلقة بها»(١١).

والمراحل التي تمر بها المعالجة الإعلامية ومما انتهى إليه الباحثون في ذلك إن إعلام الأزمات لا بد أن يتعامل مع الأزمة من خلال ثلاثة مراحل هي «١– مرحلة نشر المعلومات ويكون ذلك في بداية الأزمة ليواكب الإعلام رغبة الجماهير في مزيد من المعرفة واستجلاء الموقف عن الأزمة ذاتها وآثارها وأبعادها.

٢– مرحلة تفسير المعلومات أي أن تقوم وسائل الإعلام في هذه المرحلة بتحليل عناصر الأزمة والبحث في جذورها وأسبابها ومقارنتها بأزمات أخرى مماثلة وهنا تفسح وسائل الإعلام المجال أمام كل من يساعد على بيان الحقيقة وتوضيحها للرأي العام سواء من المسؤولين وصانعي القرار أم من النخب والمثقفين وأهل الاختصاص.

٣– المرحلة الوقائية وهي مرحلة ما بعد الأزمة وانحسارها حيث لا يتوقف دور وسائل الإعلام على مجرد تفسير الأزمة والتعامل مع عناصرها المختلفة بل يجب أن تتخطى الوظيفة الإعلامية هذا الهدف لتقدم للرأي العام طرق الوقاية المناسبة والأسلوب الأفضل في التعامل مع أزمات مشابهة»(١٢).

ومن الوظائف العامة والرئيسية التي تؤديها وسائل الاتصال الجماهيرية أنها تمتاز بخصوصية تكمن في الهدف من هذه الوظيفة، والتي تُعنى بتشكيل الآراء والاتجاهات لدى

الجمهورذلك إن وسائل الاتصال الجماهيري تعد ناقلة ومجسدة للمعاني اعتمادا على إشكال لغوية لفظية وغير لفظية بقصد إيصالها إلى جمهور متنوع والتأثير عليه وهنا يؤكد الدكتور هادي الهيتي إن «الربط بين لغة الخطاب وبين الاتصال الجماهيري يظهر أنهما يتكاملان مع بعضهما البعض لتكوين سلوك اجتماعي لا يمكن لأحدهما أن يحققه بمعزل عن الأخر»(١٣).

الإطار المنهجي للبحث

أولا- مجتمع البحث وعينته :

أشتمل مجتمع البحث على (٣٣) عددا من جريدة دار السلام وتحديدا الصفحة الأولى من كل عدد ولمدة زمنية معينة تبدأ من ٢٠٠٦/٢/٢٣ وتنتهي ٢٠٠٦/٥/٢٣ أي لمدة ثلاثة أشهر وهي الفترة التي تلت تفجيرات سامراء حيث اعتمد الباحث أسلوب الحصر الشامل بتحليل الموضوعات التي نشرت في الصفحة الأولى بعد يوم واحد من التفجيرات الى ان لمس انخفاضا للتركيز عليها بعد ٢٠٠٦/٥/٢٣.

استخدم الباحث أسلوب تحليل المضمون للتعرف على مضمون الموضوعات التي نشرت في الصفحة الأولى للجريدة أعلاه وهنا يؤكد روجر إن هذا الأسلوب «اعتمد من قبل العديد من الباحثين في مجال الإعلام واستخدموه كطريقة للبحث بهدف الوصول إلى أهداف المادة الاتصالية وتوجيهاتها»(١٤).

إجراءات التحليل:

اتبع الباحث لتحديد اتجاهات الصفحة الأولى في جريدة دار السلام الخطوات التالية:

١. جمع أعداد الصحيفة التي تخص البحث أعلاه.
٢. قراءة كل موضوعات الصفحة الأولى لكل عدد قراءة متأنية ودقيقة للوقوف على الموضوعات المطروحة فيهما والتي ركزت عليها الصفحة الأولى للجريدة.
٣. استخدم الباحث تصنيفا بعديا في استخراج فئات التحليل فصنف اتجاهات الصفحة الأولى إلى الاتجاهات الرئيسة والتي بلغ عددها (٩) اتجاهات.
٤. استخراج النسبة المئوية للاتجاهات الرئيسة.

٥. اختار الباحث مدة زمنية معينة ثلاثة اشهر وهي الفترة التي تلت تفجيرات سامراء مباشرة وحدد الفترة من ٢٠٠٦/٢/٢٣ إلى ٢٠٠٦/٥/٢٣.

ثانيا- أداة البحث:

«إن اختيار الأداة المناسبة وسلامة بنائها ومن ثم مراعاة الدقة في فحصها هي أمور على جانب كبير من الأهمية في عملية التقويم لان الأداة السليمة تقود إلى نتائج سليمة»[١٥]. لذلك استخدم الباحث فئة وحدة الموضوع في تحليل مضمون أعداد من جريدة دار السلام (الصفحة الأولى) لأنها تكشف عن ابرز الموضوعات التي طرحها مضمون وحدة الموضوع الصفحة الأولى وقد عرضت استمارة التحليل على مجموعة من الخبراء لغرض تقويمها من الناحيتين العلمية والمنهجية فقد قام الباحث بتعديل الاستمارة في ضوء ملاحظات الخبراء ويمكن تعريف فئات التحليل في البحث بـ(اتجاهات رئيسة) كما موضح في الجدول رقم (١).

الإطلاع على الأدبيات: لأجل إعداد البحث قام الباحث بالإطلاع على الأدبيات والبحوث ذات الصلة وماهيتها وكيفية الاستفادة ومنها ودورها في بناء اتجاهات الموضوعات واسترشد بآراء السادة الخبراء إضافة إلى خبرته في مجال الإعلام ليكون على بصيرة كافية في إعداد الفئات الرئيسة للاتجاهات.

ثالثا- صدق أداة البحث:

الصدق يعد خطوة مهمة وأساسية لا بد من توفرها والتحري عنها قبل تطبيق الأداة أو استخدامها وان «الاختبار الصادق هو ذلك الاختبار القادر على قياس الظاهرة قيد البحث والدراسة»[١٦].

وقد تحقق الباحث من صدق الأداة ظاهريا عن طريق عرض أداة البحث على لجنة من الخبراء المختصين في مجال الإعلام والعلوم السياسية والتربية* وقد طلب الباحث من كل خبير بيان رأيه في مدى صلاحية أداة البحث الحالي، وكانت نسبة اتفاق الخبراء ٨٥%. وعليه وفي ضوء ملاحظات الخبراء حذفت وعدلت بعض فقرات الأداة.

رابعا- ثبات أداة القياس:

ويقصد بالثبات «ان يعطي المقياس النتائج نفسها أو قريبا منها إذا ما أعيد تطبيقه على الأفراد أنفسهم وفي الظروف نفسها»(١٧).

وقد قام الباحث بإجراء الاختبار على العينة عن طريق محللين أي الاستعانة بباحث أخر* بتحليل العينة كلا على حده وبعد مقارنة نتائج التحليلين وجدا إنهما توصلا إلى النتائج ذاتها باستثناء اختلافات بسيطة حيث كان مجموع الاتجاهات التي استخرجت دون اختلاف (٨) اتجاهات من مجموع (٩) اتجاهات وعند تطبيق معادلة هولستي لقياس الثبات حصلنا على درجة ثبات عالية ٩٤% وهي درجة مقبولة لقياس ثبات التحليل.

عرض النتائج المتعلقة بتساؤلات البحث

جدول رقم (١) يبين الاتجاهات الرئيسة لموضوعات البحث

ت	الاتجاهات	ك	%
١	التركيز على انتهاكات حقوق الانسان التي حصلت في العراق تلك الفترة	٧٥	٢١
٢	ابراز مواقف القوى السياسية بشان اقامة حكومة وطنية بعيدة عن التاثيرات الفئوية	٦١	١٧,٠٨
٣	الاشارة الى الجانب الاقتصادي والخدمي والصحي المتردي في العراق بعد غزوه واحتلاله عام ٢٠٠٣	٥٣	١٤,٨٤
٤	الاعلان المستمر للشعارات ذات الطابع الوطني والاسلامي التي تدعو الابتعاد عن الفئوية والتعصب	٥٢	١٤,٥٧
٥	التركيز على المواقف الدولية بشان الغزو الأمريكي على العراق	٢٧	٧,٥٦
٦	تسليط الضوء على دعاوى انسحاب قوات الاحتلال من العراق	٢٥	٧
٧	الإشارة إلى حجم التدخلات الأجنبية في الشأن العراقي	٢٣	٦,٤٤
٨	تسليط الضوء على جرائم العصابات المسلحة في	٢٢	٦,١٦

	استهداف دور العبادة ومؤسسات الدولة		
٩	الكشف عن خسائر قوات الاحتلال في العراق	١٩	٥,٣٢
مج		**٣٥٧**	**%٩٩,٩٧**

الاتجاهات الرئيسة في تغطية صحيفة دار السلام لأزمة تفجيرات سامراء

الاتجاه الأول: (التركيز على انتهاكات حقوق الإنسان التي حصلت في العراق تلك الفترة) وقد حصل هذا الاتجاه على (٧٥) تكرارا وبنسبة مئوية (٢١%) جدول رقم (١) وبرز هذا الاتجاه بتركيز الجريدة على انتهاكات حقوق الإنسان التي حصلت في العراق تلك الفترة وهذه الانتهاكات أكدتها جهات رسمية حكومية ومنظمات دولية وجهات خارجية دولية ووسائل إعلام عالمية أشارت إليها الجريدة في تغطيتها للفترة التي تلت التفجيرات جدول رقم (٢) وفي هذا الإطار أعلنت منظمة هيومن رايتس فيرست في برنامج بثته شبكة CNN البريطانية إن ٩٨ سجينا توفوا في سجون القوات الأمريكية منذ أب ٢٠٠٢.

أما صحيفة لوس أنجلس تايمز فقد ذكرت إن هناك ٤٠٠٠ قتيل في بغداد خلال ثلاثة اشهر أما المنظمة العراقية للرصد والمتابعة المستقلة ذكرت إن ٩٢% من الجثث التي عثر عليها اعتقلت على أيدي جهات ترتدي الزى الرسمي وتستقل سيارات الحكومة، كما كشف مصدر في دائرة الإحصاء التابعة لوزارة الصحة إن مستشفيات العراق استقبلت ٨٢١ جثة خلال شهر كانون الثاني ٢٠٠٦ لأشخاص اعتقلتهم قوات ترتدي الزي الرسمي وتستقل سيارات حكومية أما المتحدث الرسمي باسم وزارة الصحة قاسم يحي فقد اكد إن عدد القتلى خلال أسبوع من التفجيرات ٣٧٩ قتيلا في حين أصبح عدد الجرحى ٣٧٩ جريحا وهنا أشارت الجريدة إلى إن المخابرات الأمريكية قد صورت واقعة اختطاف ٥٠ حارسا امنيا من قبل قوات ترتدي الزى الرسمي وتستقل سيارات حكومية كما ذكر مصدر مسؤول في جامعة البصرة إن ١٥ أستاذا جامعيا تمت تصفيتهم وفي هذا المضمار كشف وفد الكونغرس الأمريكي وهو يفاجيء الحكومة بعرض شريط يصور انتهاكات لحقوق الإنسان من قبل قوات الداخلية أما بالنسبة لانتهاك قوات الاحتلال الأمريكي لحقوق الإنسان فان مجلة التايمز الأمريكية حصلت على شريط فيديو يكشف عن مذبحة وقعت في حديثة على أيدي جنود قوات الاحتلال الأمريكي يظهر غرف مملوءة بالدم و١٥ جثة كما كشف شريط مصور

للصحفي (سيج فريدو) بثته قناة راي نيوز ٢٤ الايطالية عن استخدام الأمريكان لأسلحة جديدة وغير معروفة ضد المدنيين مما أحدث ضجة في الأوساط الحقوقية والسياسية الايطالية وهو الأمر الذي دعا لجنة الأمم المتحدة أمريكا إلى اتخاذ إجراءات حازمة لإزالة كل أنواع التعذيب والكشف عن مراكز الاعتقال السرية وذكرت الجريدة إن قوات الاحتلال تعدم مواطنين أمام عوائلهم في مدينة حديثة الأمر الذي دعا كوفي عنان أن يتهم الحكومة والأمريكان بانتهاك القانون الدولي حتى إن آن كلويد مبعوثة رئيس الوزراء البريطاني توني بلير إلى العراق لشؤون حقوق الإنسان حمل قوات الاحتلال والحكومة مسؤولية اختفاء المعتقلين في العراق وهنا ذكرت الجريدة بوجود اتهام ضد المقدم في الجيش الأمريكي ستيفن جوردان الذي يرأس مركز الاستخبارات في سجن أبو غريب بإساءة معاملة المعتقلين خلال فضيحة أبي غريب وهو الأمر الذي أكده ممثل الأمم المتحدة لحقوق الإنسان (جياني ماغازيني) عندما بين إن هناك انتهاكات واعتقالات غير قانونية لآلاف العراقيين وإنهم ليسوا موقوفون بحسب القوانين العراقية الأمر الذي دعا إلى إغلاق سجن أبي غريب سيء الصيت وأشارت الجريدة إلى استطلاع أجرته ١٢٥ منظمة من منظمات المجتمع المدني العراقي يشير إلى إن العمليات العسكرية أثرت على تخريب دور العبادة والمنازل وتشريد العوائل كما حذرت الجريدة من الاعتداء على الجالية الفلسطينية في العراق الأمر الذي دعا الرئيس العراقي جلال الطالباني إلى أن يطالب الحكومة أن تكون عمليات الدهم والتفتيش والاعتقال وفق أساس قضائي وبحضور مختار المحلة حتى إن الجريدة دعت في افتتاحيتها الحكومة وقوات الاحتلال الابتعاد عن الاعتقالات العشوائية كما دعت المنظمات الدولية إلى إقامة مؤتمرات تهتم بحقوق الإنسان وإشراك كافة القوى السياسية وفي مجال حقوق الإنسان دعت الافتتاحية الحكومة إلى انتهاء معاناة المهجرين بسبب العنف الطائفي الذي حدث بعد تفجيرات سامراء وهنا لابد من الإشارة إلى أنواع أخرى من حقوق الإنسان وهي ان منظمة الأمم المتحدة للطفولة اليونيسيف ذكرت إن نقص التغذية ما يزال خطرا يهدد حياة ربع أطفال العراق بسبب سوء التغذية كما أكد اليونيسيف إن واحداً من كل ثلاثة أطفال عراقيين يعاني سوء التغذية والفقر المدقع وهذا ما أكدته وزارة الصحة العراقية ان ٨٠٠٠ مريض يحتاجون إلى علاج سريع في الخارج ولا توجد تخصيصات.

جدول رقم (٢) يبين مواضيع الاتجاه الأول والأعداد وتاريخها

ت	العناوين	العدد	التاريخ ٢٠٠٦
١	اعلنت منظمة هيومن رايتس فيرست في برنامج بثته شبكة cnn البريطانية ان ٩٨ سجينا توفوا في سجون القوات الامريكية منذ اب ٢٠٠٢	١٦١	٢/٢٣
٢	كشف مصدر في دائرة الاحصاء التابع لوزارة الصحة ان مستشفيات العراق استقبلت ٨٢١ جثة خلال شهر كانون الثاني ٢٠٠٦ اعتقلتهم قوات ترتدي الزي الرسمي وتستقل سيارات حكومية	١٦١	٢ /٢٣
٣	الطالباني يطالب الحكومة ان تكون عمليات الدهم والتفتيش والاعتقال وفق اساس قضائي وبحضور مختار المحلة	١٦٢	٣/٢
٤	المتحدث الرسمي باسم وزارة الصحة قاسم يحي يؤكد ان عدد القتلى خلال اسبوع من التفجيرات ٣٧٩ في حين اصبح عدد الجرحى ٣٧٩ جريحا	١٦٣	٣/٥
٥	كوفي عنان يتهم الحكومة والامريكان بانتهاك القانون الدولي	١٦٥	٣/٩
٦	الاشارة الى ان المخابرات الامريكية قد صورت واقعة اختطاف ٥٠ حارسا امنيا من قبل قوات ترتدي الزي الرسمي وتستقل سيارات حكومية	١٦٧	٣/١٤
٧	مجلة التايمز الامريكية حصلت على شريط فيديو يكشف عن مذبحة وقعت في حديثة على ايدي جنود قوات الاحتلال يظهر غرف مملوءة بالدم و١٥ جثة	١٦٩	٣ /٢٣
٨	تحذيرات من الاعتداء على الجالية الفلسطينية في العراق	١٦٩	٣ /٢٣
٩	وفد الكونغرس الامريكي يفاجيء الحكومة بعرض شريط يصور انتهاكات لحقوق الانسان من قبل قوات الداخلية	١٧١	٣/٢٣
١٠	اغلاق سجن ابو غريب سيء الصيت	١٧١	٣/٢٨
١١	الافتتاحية دعت الحكومة وقوات الاحتلال الابتعاد عن الاعتقالات العشوائية	١٧٣	٤/٢

١٢	ان كلويد مبعوثة رئيس الوزراء البريطاني توني بلير الى العراق لشؤون حقوق الانسان تحمل قوات الاحتلال والحكومة مسؤولية اختفاء المعتقلين في العراق	١٧٦	٤/١١
١٣	دعوة المنظمات الدولية الى اقامة مؤتمرات تهتم بحقوق الانسان واشراك كافة القوى السياسية	١٨٠	٤/٢٠
١٤	ممثل الامم المتحدة لحقوق الانسان (جياني ماغازيني) يبين ان هناك انتهاكات واعتقالات غير قانونية لالاف العراقيين وانهم ليسوا موقوفون بحسب القوانين العراقية	١٨١	٤/٢٣
١٥	استطلاع اجرته ١٢٥ منظمة من منظمات المجتمع المدني العراقي يشير الى ان العمليات العسكرية اثرت على تخريب دور العبادة والمنازل وتشريد العوائل	١٨٣	٤/٢٧
١٦	اتهم المقدم في الجيش الامريكي ستيفن جوردان الذي يراس مركز الاستخبارات في سجن ابي غريب باساءة معاملة المعتقلين خلال فضيحة ابي غريب	١٨٤	٤ /٣٠
١٧	المنظمة العراقية للرصد والمتابعة المستقلة ذكرت ان ٩٢% من الجثث التي عثر عليها اعتقلت على ايدي جهات ترتدي الزي الرسمي وتستقل سيارات الحكومة	١٨٥	٥/٢
١٨	ذكرت منظمة الامم المتحدة للطفولة اليونسيف ان نقص التغذية ما يزال خطرا يهدد حيارة ربع اطفال العراق بسبب سوء التغذية؟	١٨٦	٥/٤
١٩	صحيفة لوس أنجلس تايمز ذكرت ان هناك ٤٠٠٠ قتيل في بغداد خلال ثلاثة اشهر	١٨٨	٥/٩
٢٠	قوات الاحتلال تعدم مواطنين امام عوائلهم	١٨٨	٥/٩
٢١	ذكرت وزارة الصحة ان ٨٠٠٠ مريض يحتاجون الى علاج سريع في الخارج ولاتوجد تخصيصات	١٨٩	٥/١١
٢٢	اليونسيف واحد من كل ثلاثة اطفال عراقيين يعاني سوء التغذية والفقر المدقع	١٩٠	٥/١٤

٢٣	ذكر مصدر مسؤول في جامعة البصرة ان ١٥ استاذا جامعيا تمت تصفيتهم	١٩٢	٥/١٨
٢٤	كشف شريط مصور للصحفي (سيج فريدو) بثته قناة راي نيوز ٢٤ الايطالية عن استخدام الامريكان لاسلحة جديدة وغير معروفة ضد المدنيين مما احدث ضجة في الاوساط الحقوقية والسياسية الايطالية	١٩٣	٥/٢١
٢٥	دعت لجنة الامم المتحدة لمكافحة التعذيب امريكا الى اتخاذ اجراءات حازمة لازالة كل انواع التعذيب والكشف عن مراكزالاعتقال السرية	١٩٣	٥/٢١
٢٦	الافتتاحية دعت الحكومة الى انهاء معاناة المهجرين	١٩٤	٥/٢٣

الاتجاه الثاني: (ابراز مواقف القوى السياسية بشان اقامة حكومة وطنية بعيدة عن التاثيرات الفئوية) وقد حصل هذا الاتجاه على (٦١) تكرارا وبنسبة مئوية (١٧،٠٨%) جدول رقم (١) وبرز هذا الاتجاه بتركيز الجريدة المواقف السياسية بشان اقامة حكومة وطنية بعيدة عن التأثيرات الفئوية ومن خلال ملاحظة الجدول رقم (٣) تتبن تلك المواقف وفي هذا الجانب طالبت جهات سياسية بتغيير الجعفري لانه لا يخدم المرحلة وفشله في وقف اعمال العنف كما طالبت قيادات وطنية بقرار دوليا بتشكيل حكومة انقاذ وطني لاستعادة الامن وهو الامر الذي جعل الامم المتحدة تتهم الاجهزة الامنية العراقية بانتهاك حقوق الانسان وتؤكد فشل حكومة الجعفري في جميع الميادين، وعلى الصعيد نفسه دعت جهات دولية الى تشكيل حكومة وحدة وطنية وهذا ما قد صرح به اشرف قاضي (إن الامم المتحدة شجعت جميع الاطراف للمشاركة في العملية السياسية للتوصل الى منهج سياسي والتوصل الى بيئة تخلو من التوتر الطائفي معتبرا ان من اولوياتها اقامة حكومة وحدة وطنية) من جانبه طالب رئيس الجمهورية جلال الطالباني رئيس الوزراء ابراهيم الجعفري ووزير الداخلية بيان جبر صولاغ ووزير الدفاع سعدون الدليمي اتخذا اجراءات صارمة للحد من اعمال العنف كما دعا الطالباني الى تشكيل الحكومة باسرع وقت ممكن محذرا من انسحاب امريكي مفاجئ ولهذا دعت الكتل السياسية العراقية الى اعلان حالة الطوارئ في حالة الاضطراب الامني وفرض الامن والنظام من جانبه دعا النائب في مجلس النواب العراقي الدكتور عدنان الدليمي الحكومة الى ايقاف عمليات استهداف دور العبادة وعمليات التهجير الطائفي التي تقوم بها

المليشيات والعصابات المجرمة ولهذا طالب مستشار وزير الدفاع ماجد المساري ان يطالب باعلان الاحكام العرفية في البصرة الامر الذي دعا الرئيس الامريكي جورج بوش إلى أن يعترف بخطورة الوضع في العراق ويحذر من خطر نشوب حرب أهلية وهذا الكلام ما قاله أمام جمعية للصحف في واشنطن وبنفس الوقت حذر رئيس وزراء تركيا رجب طيب اردوكان من انه اذا لم يتم وضع حد فوري لتصاعد حدة التوتر فانه سيؤثر على العالم وهو ما اشار اليه امين عام حزب الفضيلة نديم الجابري انه لا يمكن إنشاء دولة ديمقراطية بوجود الميليشيات وذلك بعد تفشي المليشيات والعصابات المجرمة في البلد ولهذا تنادت صيحات من هنا وهناك الى وحدة الصف ومنها ما دعا اليه اتحاد الصحفيين العرب الفرقاء السياسيين الى توحيد الصفوف والتخلص من قوات الاحتلال واستعادة السيادة والاستقلال الوطني كي لايذهب البلد حرب اهلية وهو ما جعل قوى سياسية تدعو الى اعتماد الاستحقاق الانتخابي والتوازن الوطني في تشكيل الحكومة الجديدة.

جدول رقم (٣) يبين مواضيع الاتجاه الثاني والأعداد وتاريخها

ت	العنوان	العدد	التاريخ ٢٠٠٦
١	الطالباني يطالب رئيس الوزراء ابراهيم الجعفري ووزير الداخلية بيان جبر صولاغ ووزير الدفاع سعدون الدليمي اتخذا اجراءات صارمة للحد من اعمال العنف	١٦٢	٣/٢
٢	اردوكان حذر انه اذا لم يتم وضع حدا فوريا لتصاعد حدة التوتر فانه سيؤثر على العالم	١٦٢	٣/٢
٣	نديم الجابري لا يمكن انشاء دولة ديمقراطية بوجود الميليشيات	١٦٢	٣/٢
٤	جهات سياسية طالبت بتغيير الجعفري لانه لا يخدم المرحلة وفشله في وقف اعمال العنف	١٦٤	٣/٧
٥	عدنان الدليمي يدعو الحكومة الى ايقاف عمليات استهداف دور العبادة وعمليات التهجير الطائفي	١٦٥	٣/٩
٦	بوش يعترف بخطورة الوضع في العراق ويحذر من حرب أهلية قال ذلك أمام جمعية للصحف في واشنطن	١٦٦	٣/١٢
٧	قيادات وطنية تطلب قرارا دوليا بتشكيل حكومة انقاذ وطني لاستعادة الامن	١٦٦	٣/١٢
٨	الامم المتحدة تتهم الاجهزة الامنية العراقية بانتهاك حقوق الانسان وتؤكد فشل حكومة الجعفري في جميع الميادين	١٧٠	٣/٢٦
٩	دعوة الكتل السياسية الى اعلان حالة الطوارئ في حالة الاضطراب الامني وفرض الامن والنظام	١٧٢	٣/٣٠
١٠	قوى سياسية تدعو الى اعتماد الاستحقاق الانتخابي والتوازن الوطني في تشكيل الحكومة	١٧٤	٤/٤
١١	جهات دولية تدعو الى تشكيل حكومة وحدة وطنية قال اشرف قاضي (ان الامم المتحدة شجعت جميع الاطراف للمشاركة في العملية السياسية للتوصل الى منهج سياسي والتوصل الى بيئة تخلو من	١٨٠	٤/٢٠

	التوتر الطائفي معتبرا ان من اولوياتها اقامة حكومة وحدة وطنية)		
١٢	اتحاد الصحفيين العرب يدعو الفرقاء السياسيين الى توحيد الصفوف والتخلص من قوات الاحتلال واستعادة السيادة والاستقلال الوطني كي لا يذهب البلد حرب اهلية	١٨١	٤/٢٣
١٣	الطالباني يدعو الى تشكيل الحكومة باسرع وقت ممكن ويحذر من انسحاب امريكي مفاجيء	١٨٥	٥/٢
١٤	مستشار وزير الدفاع ماجد المساري يطالب باعلان الاحكام العرفية في البصرة	١٩٢	٥/١٨

الاتجاه الثالث: (الإشارة الى الجانب الاقتصادي والخدمي والصحي المتردي في العراق بعد غزوه واحتلاله عام ٢٠٠٣) حصل هذا الاتجاه على (٥٣) تكرارا وبنسبة مئوية(١٤,٨٤%) جدول رقم (١) وبرز هذا الاتجاه في الإشارة الى الجانب الاقتصادي والخدمي والصحي المتردي في العراق بعد غزوه واحتلاله عام ٢٠٠٣ ومن خلال ملاحظة الجدول رقم (٤) يتبين مدى حجم التردي وفي هذا الإطار تؤكد خطة التنمية الاستراتيجية تدهور جميع مؤشرات التنمية في العراق كما ذكر تقرير امريكي صدر من مركز الدراسات الاستراتيجية والدولية انه بعد انفاق ٧٥ مليار دولار على التمنية ان العراق أسوء اقتصاديا وينتج نفطا اقل ولديه كهرباء وماء اقل مما كان قبل الاحتلال وهو ما اكدته صحيفة لوس انجلس تايمز عندما ذكرت وجود عمليات احتيال في برنامج امني لحماية انابيب النفط بلغت ١٤٧ مليون دولار وياتي ذلك في الوقت الذي تذكر الجريدة ان ٨ موانيء تسيطر عليها العصابات الاجرامية وهذا يؤكد تقرير للمفتش العام لوزارة النفط يكشف عن خروقات كبيرة في مجال النفط كما افادت صحيفة ديلي تليغراف ان أرقاما رسمية صدرت في بغداد كشفت ان طبقة جديدة من عصابات المافيا تختلس مليارات الدولارات من قطاع النفط الامر الذي دعا المجرمين الى افتعال حريق في وزارة النفط في الطوابق المعنية بالارقام الحسابية والحاسبة ولامر يثير جملة من التساؤلات وازاء تبدد الثروات العراقية بيد المحتالين والعصابات تؤكد وزارة العمل والشؤون الاجتماعية هناك ٥٠٠ الف عاطل من حملة الشهادات العليا ومديرية مسح الامن الغذائي تذكر ان ٤ ملايين نسمة تحت خط الفقر في

العراق حتى ان السيد جواد الموسوي رئيس المركز العراقي للشفافية ومكافحة الفساد اكد ان ٥ ملايين عراقي تحت خط الفقر وان سبب ذلك فشل السياسات الاقتصادية للبلد الامر الذي جعل نائب رئيس الوزراء العراقي برهم صالح يذكر ان نسبة التضخم في العراق بلغت ١٠٧% وان رئيس ديوان الرقابة المالية الدكتور عبدالباسط تركي اشار الى وجود فوضى مالية في ديوان الرقابة سببه تصرف بعض الوزارات من دون اخذ المشورة ومع كل هذا الضياع لثروات العراق فان وزارة الصحة ذكرت ان ٨ الاف مريض يحتاجون الى علاج سريع في الخارج والتخصيصات وان دراسة لمركز مساعدة برنامج اليونسيف يؤكد ان واحد من كل ثلاثة اطفال عراقيين يعاني من سوء التغذية والفقر المدقع ياتي ذلك في الوقت الذي حذرت وكالة الطاقة الذرية من ان هناك اكثر من ١٠٠٠مواطن معرضون الى خطر التلوث النووي ويعيشون جنوب بغداد وتاتي قوات الاحتلال الامريكي والبريطاني لتزيد الوضع الاقتصادي اكثر سوءا وذلك عندما اقدمت قوات الاحتلال الامريكي على تفجير منزلين وحقل دواجن في الخالدية تليها القوات البريطانية لتداهم وتحرق محطة كوت الحجاج لتوليد الطاقة الكهربائية كما اتهمت هيئة علماء المسلمين الامريكان بالتخطيط لتفجير المطاعم والمدارس وهذا كله يؤثر على الاقتصاد الوطني ويجعل المافيا لتمارس دورها الاجرامي في تخريب المجتمع حيث اعلن الناطق الاعلامي لشرطة جصان في العمارة ان دوريات الشرطة احبطت عملية تهريب ٩٠ كغم من مادة الحشيشة كما ضبط الاجهزة الامنية كميات من الحبوب المخدرة في البصرة (وكالة نينا) وذكرت الجريدة عن مصادر أمنية خبر اعتقال اكبر عصابة لتهريب الاثار في محافظة ذي قار.

ونتيجة للوضع الاقتصادي المتردي فان التجار السيئين كانوا يدخلون إلى البلد بضائع فاسدة مثل العلك المستوردة (علكة تاكورست وناكوجي) التي حذرت منها وزارة الصحة لانها سامة ومن اجل رفع المستوى المعاشي للموظفين وزعت استمارات الزوجية والاطفال بين المعلمين والمدارس لاحتساب الزوجية والاطفال في الراتب عسى ان يغير ذلك في الوضع المعيشي لشريحة من المجتمع بعد ضياع مليارات الدولارات بين عمليات الاحتيال والتهريب والاختلاس.

جدول رقم (٤) يبين مواضيع الاتجاه الثالث والأعداد وتاريخها

ت	العنوان	العدد	التاريخ

			٢٠٠٦
١	هيئة علماء المسلمين تتهم الامريكان بالتخطيط لتفجير المطاعم والمدارس	١٦٥	٣/٩
٢	خطة التنمية الاستراتيجية تؤكد تدهور جميع مؤشرات التنمية في العراق	١٦٩	٣/١٩
٣	رئيس ديوان الرقابة المالية الدكتور عبدالباسط تركي اشار الى وجود فوضى مالية في ديوان الرقابة سببه تصرف بعض الوزارات من دون اخذ المشورة	١٧٠	٣/٢٦
٤	استمارات الزوجية والاطفال بين المعلمين والمدارس لاحتساب الزوجية والاطفال	١٧١	٣/٢٣
٥	التحذير من علك مستورد (علكة تاكورست وناكوجي) لانها سامة	١٧١	٣/٢٣
٦	القوات البريطانية تداهم وتحرق محطة كوت الحجاج لتوليد الطاقة الكهربائية	١٧٥	٤/٦
٧	مصادر امنية: اعتقال اكبر عصابة لتهريب الاثار في محافظة ذي قار	١٨٠	٤/٢٠
٨	وكالة الطاقة الذرية تحذر ان هناك اكثر من ١٠٠٠مواطن معرضون الى خطر التلوث النووي ويعشيون جنوب بغداد	١٨٣	٤/٢٧
٩	ذكر تقرير امريكي صدر من مركز الدراسات الاستراتيجية والدولية انه بعد انفاق ٧٥ مليار دولار على التمنية ان العراق أسوأ اقتصاديا وينتج نفطا اقل ولديه كهرباء وماء اقل مما كان قبل الاحتلال	١٨٣	٤/٢٧
١٠	افادت صحيفة ديلي تليغراف ان ارقاما رسمية صدرت في بغداد كشفت ان طبقة جديدة من عصابات المافيا تختلس مليارات الدولارات من قطاع النفط	١٨٤	٤ /٣٠
١١	ضبط كميات من الحبوب المخدرة في البصرة وكالة نينا	١٨٤	٤/٣٠
١٢	لوس انجلس تايمز ذكرت وجود عمليات احتيال في برنامج امني	١٨٥	٥/٢

	لحماية انابيب النفط بلغت ١٤٧ مليون دولار		
١٣	جواد الموسوي رئيس المركز العراقي للشفافية ومكافحة الفساد اكد ان ٥ ملايين عراقي تحت خط الفقر وان سبب ذلك فشل السياسات الاقتصادية للبلد	١٨٥	٥/٢
١٤	برهم صالح اشار الى ان نسبة التضخم في العراق بلغت ١٠٧ %	١٨٦	٥/٤
١٥	حريق في وزارة النفط في الطوابق المعنية بالارقام الحسابية والحاسبة ولامر يثير جملة من التساؤلات	١٨٦	٥/٤
١٦	مسح الامن الغذائي ذكر ان ٤ ملايين نسمة تحت خط الفقر في العراق	١٨٩	٥/١١
١٧	وزارة الصحة: ٨ الاف مريض يحتاجون الى علاج سريع في الخارج والتخصيصات	١٨٩	٥/١١
١٨	دراسة لمركز مساعدة برنامج اليونسيف: واحد من كل ثلاثة اطفال عراقيين يعاني من سوء التغذية والفقر المدقع	١٩٠	٥/١٤
١٩	اعلن الناطق الاعلامي لشرطة جصان في العمارة ان دوريات الشرطة احبطت عملية تهريب ٩٠ كغم من مادة الحشيشة	١٩٢	٥/١٨
٢٠	قوات الاحتلال تفجر منزلين وحقل دواجن في الخالدية	١٩٣	٥/٢١
٢١	٨ موانئ تسيطر عليها العصابات الاجرامية	١٩٣	٥/٢١
٢٢	وزارة العمل والشؤون الاجتماعية:٥٠٠ الف عاطل من حملة الشهادات العليا	١٩٤	٥/٢٣
٢٣	تقرير للمفتش العام لوزارة النفط يكشف عن خروقات كبيرة في مجال النفط	١٩٤	٥/٢٣

الاتجاه الرابع: (الإعلان المستمر للشعارات ذات الطابع الوطني والإسلامي التي تدعو الابتعاد عن الفئوية والتعصب) وقد حصل هذا الاتجاه على (٥٢) تكرارا وبنسبة مئوية(١٤,٥٧%) جدول رقم (١) وبرز هذا الاتجاه بالإشارة إلى الشعارات التي رفعتها الجريدة طيلة الفترة التي تلت التفجيرات خصوصا فترة حدود البحث ومن ملاحظة الجدول

رقم (٥) يتبين عدد تكرار كل شعار والنسبة المئوية التي حصل عليها من مجموع (٣٠) شعارا رفعتها الجريدة في أعلى الصفحة الأولى من الجهة اليمنى لها ضمن (٣٣) عددا صدر خلال فترة حدود البحث حيث إن:

الشعار الأول: (إشاعة روح المواطنة الصالحة بدل الطائفية المقيتة... هدفنا) حصل على (١٠) تكرارات وبنسبة مئوية (٣٣,٣٣%) جدول رقم (٥) وهذا الشعار دعا العراقيين إلى إشاعة روح المواطنة الصالحة بدل الطائفية لان التفجيرات التي حصلت في سامراء عام ٢٠٠٦ كان هدفها إثارة النعرة الطائفية بين العراقيين والتي حصل فيها مع الأسف عنف طائفي مناطقي أدى إلى عمليات قتل وتهجير طائفي في اغلب مناطق العراق لهذا رفعت الجريدة هذا الشعار والذي حظي بأكبر عدد من التكرارات.

الشعار الثاني: (حفظ العراق وحقن الدماء وحماية المصالح الوطنية مسؤولية الجميع) حصل هذا الشعار على (٩) تكرارات وبنسبة مئوية (٣٠%) جدول رقم (٥) دعا هذا الشعار جميع العراقيين إلى حفظ وحدة العراق بعد إن شهد البلد عنف طائفي الهدف منه تفكيك الوحدة الوطنية كما دعا الشعار الحكومة والشعب والقوى السياسية إلى حقن دماء العراقيين بعد أن انتشر القتل حتى إن الطب العدلي عجز عن استقبال الجثث اغلبها مجهولة الهوية كما دعا الشعار الجميع إلى حماية المصالح الوطنية ومنها مؤسسات القطاع العام والخاص بعد حصل انتهاك كبير لها.

الشعار الثالث: (ما يجمعنا أكثر مما يفرقنا قبلة واحدة كتاب واحد نبي واحد) حصل هذا الشعار على (٦) تكرارات وبنسبة مئوية (٢٠%) جدول رقم (٥) أكد هذا الشعار للعراقيين، خصوصا المسلمين منهم إن ما يجمعهم أكثر مما يفرقهم في التوجهات وهو إن لهم قبلة واحدة يتوجهون لها في صلاتهم وهي دليل وحدتهم كما أكد الشعار إن لهم كتاب واحد ولا غيره يتعبدون الله بقراءته وتلاوته وان لهم نبيا واحدا يتبعونه وان القبلة الواحدة والكتاب الواحد والنبي الواحد كفيلة بالإبقاء على وحدة العراقيين.

الشعار الرابع: (انهار الدماء دليل على بطلان مزاعم الإصلاح) حصل هذا الشعار على (٢) تكرار وبنسبة مئوية (٦,٦٧%) جدول رقم (٥) وحذر هذا الشعار من استمرار عمليات العنف التي تسببت في إسالة انهار الدماء وهو الأمر الذي يتناقض مع

مزاعم عمليات الإصلاح التي رفعتها الحكومة والكثير من القوى السياسية وان توقف إراقة الدماء التي خلفها التفجير الإجرامي دليل على نجاح عمليات الإصلاح التي ينشدها الجميع.

الشعار الخامس: (رغم المحاولات لزرع بذور الفتنة سنبقى إخوة) حصل هذا الشعار على (١) تكرار وبنسبة مئوية (٣,٣٣%) جدول رقم (٥) والتي أكد إن إخوة العراقيين ستبقى رغم المحاولات الخبيثة التي تحاول زرع بذور الفتنة من خلال عمليات إجرامية خصوصا مثل ما حدث في تفجيرات سامراء عام ٢٠٠٦م.

الشعار السادس: (لنفوت الفرصة على من يريد إثارة نار الفتنة الطائفية) حصل هذا الشعار على (١) تكرار وبنسبة مئوية (٣,٣٣%) جدول رقم (٥) والتي دعا العراقيين جميعا حكومة وشعبا وقوى سياسية إلى تفويت الفرصة على من يريد إثارة نار الفتنة الطائفية التي تسببت بقتل وتهجير ألاف من العراقيين.

الشعار السابع: (بتوحدنا وتكاتفنا نبطل مشاريع الفتنة) حصل هذا الشعار على (١) تكرار وبنسبة مئوية (٣,٣٣%) جدول رقم (٥) حيث أكد الشعار إن توحد العراقيين وتكاتفهم كفيلان في إبطال جميع مشاريع الفتنة التي تحاك في الظلام والتي تهدف إلى تفكيك وحدة شعب العراق وأرضه لان العدو يتربص بالعراقيين.

جدول رقم (٥) يبين عناوين الشعارات التي رفعتها الجريدة في الصفحة الأولى

ت	الشعار	ك	%
١	إشاعة روح المواطنة الصالحة بدل الطائفية المقيتة... هدفنا	١٠	٣٣,٣٣
٢	حفظ العراق وحقن الدماء وحماية المصالح الوطنية مسؤولية الجميع	٩	٣٠
٣	ما يجمعنا أكثر مما يفرقنا قبلة واحدة كتاب واحد نبي واحد	٦	٢٠
٤	انهار الدماء دليل على بطلان مزاعم الإصلاح	٢	٦,٦٧
٥	رغم المحاولات لزرع بذور الفتنة سنبقى إخوة	١	٣,٣٣
٦	لنفوت الفرصة على من يريد إثارة نار الفتنة الطائفية	١	٣,٣٣
٧	بتوحدنا وتكاتفنا نبطل مشاريع الفتنة	١	٣,٣٣
مج		**٣٠**	**%٩٩,٩٨**

الاتجاه الخامس: (التركيز على المواقف الدولية والإقليمية بشان الغزو الأمريكي على العراق) حصل هذا الاتجاه على (٢٧) تكرارا وبنسبة مئوية (٧،٥٦%) جدول رقم (١) وبرز هذا الاتجاه في اتجاهات الصفحة الأولى لجريدة دار السلام في التركيز على المواقف الدولية والإقليمية بشان الغزو الأمريكي على العراق وما خلفه من مأساة على الشعب العراقي جدول رقم (٦) فقد طالب احد المحللين السابقين في وكالة الاستخبارات المركزية (راي ماكفوفرن) بعزل بوش في رسالة بثها إلى النائب الجمهوري في ولاية (ميشيغان) ولرئيس اللجنة الدائمة للاستخبارات في الكونغرس الأمريكي (بيت هوكسترا) معيدا إليه الميدالية التذكارية للاستخبارات التي كان قد حصل عليها عند تقاعده أما زبيغنيو بريجنسكي رئيس الأمن القومي الأمريكي الأسبق فقد قال إن الاحتلال محكوم عليه بالفشل داعيا إلى انسحاب أمريكا من العراق ومنددا بالجهات السياسية العراقية التي تريد بقاء المحتل وفي هذا الإطار اعترفت وزيرة الخارجية الأمريكية كوندليزا رايس إن أمريكا ارتكبت ألاف الأخطاء في العراق وذلك خلال جولة في مدينة بلاكسبيرن شمال انكلترا وأمام تجمع ضم ١٥٠٠ شخصا مسلما وعدد من البريطانيين وعلى الصعيد نفسه أقرت وزيرة الخارجية الأمريكية في عهد بوش الأب أولبرايت إن غزو العراق من أسوء كوارث السياسة الخارجية الأمريكية وان سياسة بوش الابن تثير اشمئزازا من وضع الولايات المتحدة في ما يتعلق بالشؤون الدولية أما وزير الخارجية الأمريكية الأسبق كولن باول يعترف بان أمريكا ارتكبت أخطاء جدية أثناء الحرب في العراق التي أدت إلى حالة الاضطراب والعنف المتصاعد الذي يشهده البلد من جانبه أكد الجنرال انتوني زيني قائد القوات الأمريكية الوسطى السابق إن أمريكا ارتكبت الكوارث في حربها على العراق وانه لابد من إقالة رامسفيلد وان لأخطاء إستراتيجية وليست تكتيكية هذا على لسان مسئولين أمريكيين كبار إما ما ذكرته أوساط سياسية وإعلامية فنذكر هنا ما أكده إكمال الدين إحسان اوغلو الأمين العام لمنظمة المؤتمر الإسلامي إن المبررات التي ساقتها الولايات المتحدة الأمريكية لاحتلال العراق لم تقنع الكثير من المراقبين ولم تكن معقولة بالنسبة لهم وأضاف أمام مجلس الأعمال التركي- الأمريكي في اسطنبول أن أمريكا شنت الحرب على العراق وأفغانستان بعد ١١ أيلول دون أن تعطي وقتا كافيا لإجراء تقييمات حقيقة من دون أن تأخذ بعين الاعتبار أبعاد القانون الدولي أما وسائل الإعلام فقد كشفت صحيفة صنداي تايمز البريطانية إن شن الحرب على العراق كانت ورائها وثيقة مزوره ورد

فيها عن مصادر من حلف شمال الأطلسي بحجة شراء ٥٠٠ كيلو غرام من اليورانيوم من النيجر عام ٢٠٠٢ في حين كشفت صحيفة الكاريان عن فرار ٩ ألاف جندي أمريكي بسبب الغزو على العراق وذهاب بعضهم إلى كندا لغرض اللجوء السياسي ووجود ٤٠٠ منهم في كندا بينهم الجندي رايان جونسون وعلى الصعيد نفسه فقد مثل إمام المحكمة اللفتنانت الطبيب في القوة الجوية البريطانية مالكوم كيندال سميث لرفضه الذهاب إلى العراق بسبب عدم مشروعية وقانونية كما طافت في جميع أنحاء العالم مسيرات احتجاج حول العالم مع حلول الذكرى الثالثة لغزو العراق وفي لندن تظاهر ١٥٠ شخصا ضد الحرب على العراق في حين أظهرت استطلاعات إن ٥٣% من الأمريكيين ضد الحرب على العراق كما ذكرت الجريدة إن دراسة أكاديمية في جامعة هارفارد الأمريكية تشير إلى إن اللوبي الصهيوني كان وراء الغزو الأمريكي على العراق كما استطاعت الجريدة الكشف عن وثيقة بريطانية تذكر إن بوش كان مستعدا لغزو العراق وان لم يجد أسلحة دمار شامل كما حملت جهات عدة قوات الاحتلال ما يجري في العراق من أعمال عنف وإلقاء اللوم على تصريحات رامسفيلد بتحذيره من حرب أهلية.

جدول رقم (٦) يبين مواضيع الاتجاه الخامس والأعداد وتاريخها

ت	العنوان	العدد	التاريخ ٢٠٠٦
١	تحميل قوات الاحتلال ما يجري في العراق من أعمال عنف وإلقاء اللوم على تصريحات رامسفيلد بتحذيره من حرب أهلية	١٦٦	٣/١٢
٢	احد المحللين السابقين في وكالة الاستخبارات المركزية (راي ماكفوفرن) طالب بعزل بوش في رسالة بثها إلى النائب الجمهوري في ولاية (ميشيغان) ولرئيس اللجنة الدائمة للاستخبارات في الكونغرس الأمريكي (بيت هوكسترا) معيدا إليه الميدالية التذكارية للاستخبارات التي كان قد حصل عليها عند تقاعده	١٦٧	٣/١٤
٣	زيغو بريجنسكي رئيس الأمن القومي الأمريكي الأسبق قال إن الاحتلال محكوم عليه بالفشل داعيا إلى انسحاب أمريكا من	١٦٨	٣/١٦

	العراق ومنددا بالجهات السياسية العراقية التي تريد بقاء المحتل		
٤	مسيرات احتجاج حول العالم مع حلول الذكرى الثالثة لغزو العراق	١٦٨	٣/١٦
٥	دراسة أكاديمية في جامعة هارفارد الامريكية تشير إلى إن اللوبي الصهيوني كان وراء الغزو الأمريكي على العراق	١٦٩	٣/١٩
٦	الكشف عن وثيقة بريطانية تذكر إن بوش كان مستعدا لغزو العراق وان لم يجد أسلحة دمار شامل	١٧٢	٣/٣٠
٧	كشفت صحيفة الكارديان عن فرار ٩ الاف جندي امريكي بسبب الغزو على العراق وذهاب بعضهم الى كندا لغرض اللجوء السياسي ووجود ٤٠٠ منهم في كندا بينهم الجندي رايان جونسون	١٧٢	
٨	٥٣% من الامريكين ضد الحرب على العراق	١٧٢	٣/٣٠
٩	كوندليزا رايس تعترف بان أمريكا ارتكبت ألاف الأخطاء في العراق وذلك خلال جولة في مدينة بلاكسبيرن شمال انكلترا وأمام تجمع ضم ١٥٠٠ شخصا مسلما وعدد من البريطانيين	١٧٣	٤/٢
١٠	الجنرال انتوني زيني قائد القوات الأمريكية الوسطى السابق يؤكد إن أمريكا ارتكبت الكوارث في حربها على العراق وانه لابد من إقالة رامسفيلد وان لأخطاء إستراتيجية وليست تكتيكية	١٧٤	٤/٤
١١	١٥٠ متظاهرا في لندن ضد الحرب على العراق	١٧٤	٤/٤
١٢	كشفت صحيفة صنداي تايمز البريطانية ان شن الحرب على العراق كانت ورائها وثيقة مزوره ورد فيها عن مصادر من حلف شمال الاطلسي بحجة شراء ٥٠٠ كيلو غرام من اليورانيوم من النيجر عام ٢٠٠٢	١٧٦	٤/٦
١٣	كولن باول يعترف بان امريكا ارتكبت اخطاء جدية اثناء الحرب في العراق التي ادت الى حالة الاضطراب والعنف المتصاعد الذي يشهده البلد	١٧٦	٤/١١

١٤	اللفتنانت الطبيب في القوة الجوية البريطانية مالكوم كيندال سميث مثل امام المحكمة لرفضه الذهاب الى العراق بسبب عدم مشروعية وقانونية	١٧٧	٤/١٣
١٥	اكد اكمال الدين احسان اوغلو الامين العام لمنظمة المؤتمر الاسلامي ان المبررات التي ساقتها الولايات المتحدة الامريكية لاحتلال العراق لم تقنع الكثير من المراقبين ولم تكن معقولة بالنسبة لهم واضاف امام مجلس الاعمال التركي- الامريكي في اسطنبول ان امريكا شنت الحرب على العراق وافغانستان بعد ١١ أيلول دون ان تعطي وقتا كافيا لاجراء تقييميات حقيقة من دون ان تاخذ بعين الاعتبار ابعاد القانون الدولي	١٨١	٤/٢٣
١٦	اولبرايت تقر ان غزو العراق من اسوء كوارث السياسة الخارجية الامريكية وان سياسة بوش الابن تثير اشمئزازا من وضع الولايات المتحدة في ما يتعلق بالشؤون الدولية	١٨٢	٤/٢٧

الاتجاه السادس: (تسليط الضوء على دعاوى انسحاب قوات الاحتلال من العراق) حصل هذا الاتجاه على (٢٥) تكرارا وبنسبة مئوية (٧%) جدول رقم (١) وعمل هذا الاتجاه على تسليط الضوء على الجهات التي دعت إلى انسحاب قوات الاحتلال الأمريكي من العراق جدول رقم (٧) وفي هذا المضمار ذكرت الجريدة ان بريجنسكي المستشار السابق للأمن القومي الأمريكي للرئيس كارتر وجه دعوة لبوش للانسحاب من العراق وفق خطة من ثلاث نقاط من خلال مقابلة أجريتها معه قناة التلفزيون البولندي TVN٢٤ كما أكد عضو مجلس النواب الأمريكي السيناتور الديمقراطي جون ميرثا إن الولايات المتحدة لا يمكن أن تنتصر في حربها بالعراق وتوقع انسحابا بحلول عام ٢٠٠٧وعلى الصعيد نفسه فقد ذكرت صحيفة التايمز البريطانية إن رئيس الوزراء توني بلير أعطى أوامراً لمساعديه برسم خطط سحب قواته في خريف عام ٢٠٠٧ في حين ذكرت قناة تلفزيونية دنماركية Tv٢ إن الدنمارك ستسحب قواتها من العراق بحدود ١٠٠ جندي من مجموع ٥٥٠ جندي أما زعيم حزب الدفاع الذاتي البولندي (اندزتش بير) فقد طالب بسحب قوات بلاده من العراق،

ويعارض تمديد فترة بقاء قواته وأما ايطاليا التي شاركت أمريكا في احتلال العراق، وعد مرشح الوسط رومانو برودي الشعب الايطالي بسحب قوات بلاده من العراق عند فوزه بالانتخابات البرلمانية وبعد فوزه في الانتخابات، أعلن برودي انسحاب القوات البريطانية من العراق، وقال برودي لإذاعة فرانس انفو قررنا معنا انه في اليوم الذي تبدأ فيه الحكومة عملها سنقرر سحب القوات الايطالية من العراق كما ذكرت جريدة دار السلام استطلاعات الرأي العام بخصوص المطالبة بانسحاب قوات الاحتلال من العراق فقد اظهر استطلاع إن ٦٣% من الاستراليين يطالبون بسحب قواتهم من العراق واستراليا إحدى الدول المشاركة في احتلال العراق كما ذكر استطلاع أخر إن ٥٥% من البريطانيين يريدون انسحابا من العراق ٣٣% طالبوا بالانسحاب خلال سنة و٢٢% طالبوا انسحابا فوريا اما في الولايات المتحدة الأمريكية فقد اظهر استطلاع ان ٦٤% من الأمريكيين يطالبون بالانسحاب من العراق وعدم التدخل في شؤون الآخرين.

جدول رقم (٧) يبين مواضيع الاتجاه التاسع والأعداد وتاريخها

ت	العنوان	العدد	التاريخ ٢٠٠٦
١	بريجنسكي المستشار السابق للأمن القومي الأمريكي للرئيس كارتر وجه دعوة لبوش الانسحاب من العراق في خطة من ثلاث نقاط من خلال مقابلة أجريت معه في قناة التلفزيون البولندي TVN٢٤	١٧٢	٣/٣٠
٢	٥٥% من البريطانيين يريدون انسحابا من العراق ٣٣% طالبوا انسحابا خلال سنة و٢٢% طالبوا انسحابا فوريا	١٧٤	٤/٤
٣	رومانو برودي مرشح الوسط يعد الشعب الايطالي بسحب قوات بلاده من العراق عند فوزه بالانتخابات البرلمانية	١٧٥	٤/٦
٤	برودي يعلن انسحاب القوات البريطانية من العراق بعد فوزه من الانتخابات وقال برودي لإذاعة فرانس انفو قررنا معنا انه في اليوم الذي تبدأ فيه الحكومة عملها سنقرر سحب القوات الايطالية من العراق	١٧٧	٤/١٣

٥	٦٤% من الأمريكيين يطالبون بالانسحاب من العراق وعدم التدخل في شؤون الآخرين	١٧٨	٤/١٥
٦	٦٣% من الاستراليين يطالبون بسحب قواتهم من العراق	١٨٤	٤/٣٠
٧	ذكرت قناة تلفزيونية دنماركية Tv٢ إن الدنمارك ستسحب قواتها من العراق بحدود ١٠٠ جندي من مجموع ٥٥٠ جندي	١٨٥	٥/٢
٨	زعيم حزب الدفاع الذاتي البولندي (اندزتش بير) يطالب بسحب قوات بلاده من العراق ويعارض تمديد فترة بقاء قواته	١٨٧	٥/٧
٩	أكد عضو مجلس النواب الأمريكي السيناتور الديمقراطي جون ميرثا إن الولايات المتحدة لا يمكن أن تنتصر في حربها بالعراق وتوقع انسحابا بحلول عام ٢٠٠٧	١٩٠	٥/١٤
١٠	ذكرت صحيفة التايمز البريطانية ان رئيس الوزراء توني بلير اعطى اوامر لمساعديه برسم خطط سحب قواته في خريف عام ٢٠٠٧	١٩٤	٥/٢٣

الاتجاه السابع: (الإشارة إلى حجم التدخلات الأجنبية في الشأن العراقي) حصل هذا الاتجاه على (٢٣) تكرارا وبنسبة مئوية (٦،٤٤%) جدول رقم (١) وبرز هذا الاتجاه في الإشارة إلى التدخلات الأجنبية في الشأن العراقي جدول رقم (٨) وفي هذا المجال ذكرت الجريدة إن شرطة البصرة تعتقل ثلاثة بريطانيين متنكرين بزي عربي كانوا يزرعون عبوات قرب مقر احد الأحزاب وعلى الصعيد نفسه أكدت الجريدة إنه تم اسر ثلاثة من عناصر الحرس الثوري في الاعظمية وذلك نقلا عن وكالة قدس بريس كما أشارت الجريدة إلى إن قوات مشتركة أغلقت مدينة المنذرية بعد تسلل إيرانيين إليها الأمر الذي دعا قائد القوات الأمريكية جون أبي زيد إلى أن يؤكد إن عملاء الاستخبارات الإيرانية ينشطون في العراق مما دفع قوى سياسية إلى أن تتهم دول إقليمية بالتدخل في الشأن العراقي وكان من نتائج التدخل الخارجي حيث ذكرت وكالة قدس بريس إن هناك حملة منظمة تقودها العصابات المسلحة لقتل المع الكفاءات العراقية من أدباء وصحفيين بقائمة من ٤٦١ أسماً وزعت هذه الأسماء في بغداد ومدن أخرى حتى إن مسؤولة المنظمة الدولية جميني باندا أكدت إن ٣٠

ألف مواطن هجروا منازلهم بسبب أعمال العنف التي تقوم بها العصابات المسلحة التي تدعمها جهات إقليمية وعلى الصعيد نفسه أكدت المنظمة العراقية للرصد والمتابعة إن ٩٢% من الجثث التي يعثر عليها هي لعراقيين اعتقلتهم قوات ترتدي الزي الرسمي ورأت الصحيفة إن اغلب الجرائم التي حصلت كان ورائها أجندات إقليمية ودولية الأمر الذي دعا الجريدة إلى أن تطالب الحكومة العراقية بوقف اعتداءات العصابات المسلحة على دور العبادة حسب ما ذكر في افتتاحيتها.

جدول رقم (٨) يبين مواضيع الاتجاه السابع والأعداد وتاريخها

ت	العنوان	العدد	التاريخ ٢٠٠٦
١	شرطة البصرة تعتقل ثلاثة بريطانيين متنكرين بزي عربي كانوا يزرعون عبوات قرب مقر احد الأحزاب	١٦٦	٣/١٢
٢	جون أبي زيد: عملاء الاستخبارات الإيرانية ينشطون في العراق	١٧٢	٣/٣٠
٣	مسؤولة المنظمة الدولية جميني باندا اكدت ان ٣٠ الف مواطن هجروا منازلهم بسبب اعمال العنف التي تقوم بها العصابات المسلحة	١٧٣	٤/٢
٤	قوات مشتركة تغلق مدينة المنذرية بعد تسلل ايرانيين اليها	١٧٥	٤/٨
٥	افتتاحية الجريدة طالبت الحكومة بوقف اعتداءات العصابات المسلحة على دور العبادة	١٧٥	٤/٨
٦	قوى سياسية تتهم دول اقليمية بالتدخل في الشان العراقي	١٧٦	٤/١١
٧	ان هناك اسر ثلاثة من عناصر الحرس الثوري في الاعظمية نقلا عن وكالة قدس بريس	١٨٣	٤/٢٧
٨	المنظمة العراقية للرصد والمتابعة:٩٢% من الجثث التي يعثر عليها اعتقلتها قوات ترتدي الزي الرسمي	١٨٥	٥/٢
٩	قدس بريس ذكرت إن هناك حملة منظمة تقودها العصابات المسلحة لقتل المع الكفاءات العراقية من أدباء وصحفيين بقائمة من ٤٦١ وزعت هذه الأسماء في بغداد ومدن أخرى	١٨٨	٥/٩

الاتجاه الثامن: (تسليط الضوء على جرائم العصابات المسلحة في استهداف دور العبادة ومؤسسات الدولة) حصل هذا الاتجاه على (٢٢) تكرارا وبنسبة مئوية (٦,١٦%) جدول رقم (١) وبرز هذا الاتجاه في تسليط الضوء على جرائم العصابات المسلحة في استهداف دور العبادة ومؤسسات الدولة جدول رقم (٩) حيث قامت الجريدة بتسليط الضوء على عمليات الخطف والاغتيال التي تقوم بها العصابات المسلحة وفي هذا المضمار أكد

المسؤول الامني والرئيس السابق لمكتب حقوق الإنسان التابع للأمم المتحدة جون بيس إن حكومة الجعفري لا تبدي اهتماما حيال نمو العصابات المسلحة المسلحة العراق وان تراخي وزارة الداخلية قد فاقم بشكل كبير نمو العصابات المسلحة وساهم في انهيار القانون والنظام كما إن سياسيين غربيين دعوا الحكومة إلى وقف الاعتداءات على بيوت الله من قبل العصابات المسلحة بعد إن ازدادت الهجمات على الجوامع والمساجد والحسينيات والكنائس، وعلى صعيد أخر ذكرت الجريدة إن العصابات المسلحة تهاجم إحدى القنوات الفضائية في بغداد حيث تنتشر القوات الأمريكية والقوات الحكومية العراقية الأمر الذي دعا الجنرال كيسي يطالب الحكومة العراقية بمعالجة قضية العصابات المسلحة وذكرت الجريدة عن مصدر في وزارة الدفاع العراقية يؤكد إلقاء القبض على عجلات تحمل علامات وزارة الداخلية تقل فرقاً للموت لإعدام ٢٠ معتقلا حتى إن وزير الداخلية باقر جبر الزبيدي أكد إن قوات الشرطة التابعة لوزارته ألقت القبض على ضابط برتبة لواء مع ١٧ منتسبا يشتبه في تورطهم في فرق الخطف والإعدام ونتيجة للاعتداءات التي طالت الجالية الفلسطينية وجه السفير الفلسطيني دليل القسوس نداءا إلى رئيس الجمهورية جلال طالباني بحماية الجالية الفلسطينية من العصابات المسلحة

جدول رقم (٩) يبين مواضيع الاتجاه الثامن والأعداد وتاريخها

ت	العنوان	العدد	التاريخ ٢٠٠٦
١	العصابات المسلحة تهاجم إحدى القنوات الفضائية	١٦٢	٣/٢
٢	السفير الفلسطيني دليل القسوس يوجه نداءا الى رئيس الجمهورية بحماية الجالية الفلسطينية من العصابات المسلحة	١٦٢	٣/٢
٣	مسؤول امني جون بيس الرئيس السابق لمكتب حقوق الانسان التابع للامم المتحدة أكد ان حكومة الجعفري لاتبدي اهتماما حيال نمو العصابات المسلحة المسلحة العراق وان تراخي وزارة الداخلية قد فاقم بشكل كبير نمو العصابات المسلحة وساهم في انهيار القانون والنظام	١٦٦	٣/١٢
٤	الجنرال كيسي يطالب الحكومة بمعالجة قضية العصابات المسلحة	١٦٣	٣/٥

ت	العنوان	العدد	التاريخ
٥	سياسيون غربيون يدعون الحكومة الى وقف الاعتداءات على بيوت الله من قبل العصابات المسلحة	١٧٥	٤/٦
٦	مصدر في وزارة الدفاع العراقية الحرب يؤكد القاء القبض على عجلات تحمل علامات وزارة الداخلية تقل فرق للموت لاعدام ٢٠ معتقلا	١٧٧	٤/١٣
٧	تسليط الضوء على عمليات الخطف والاغتيال التي تقوم بها العصابات المسلحة	١٧٩	٤/١٨
٨	قال وزير الداخلية باقر جبر الزبيدي ان قوات الشرطة التابعة لوزارته القت القبض على ضابط برتبة لواء مع ١٧ منتسب يشتبه في تورطهم في فرق الخطف والاعدام	١٨٨	٥/٩

الاتجاه التاسع: (الكشف عن خسائر قوات الاحتلال في العراق) حصل هذا الاتجاه على (١٩) تكرارا وبنسبة مئوية (٥،٣٢%) جدول رقم (١) وبرز هذا الاتجاه في الكشف عن خسائر قوات الاحتلال جدول رقم (١٠) حيث تم تسليط الضوء على خسائر قوات الاحتلال التي تذكرها وسائل الإعلام والتي أشارت إلى إن عدد قتلى جنود الاحتلال وصل إلى ٢٤١٨ قتيلا وكان هذا في سنة ٢٠٠٦ فقط أما صحيفة واشنطن بوست فقد ذكرت إن تكاليف الحرب على العراق بلغت ٣٢٠ مليار دولار وهذا الأمر تم تكراره في أكثر من عدد من أعداد الصحيفة وبسبب الخسائر الفادحة التي لحقت بقوات الاحتلال سبب وجود خلاف بين المؤسسة العسكرية والتشريعية الأمريكية حول كلفة الحرب على العراق وان ١٠ مليار دولار شهريا تصرفه أمريكا سنويا على الحرب في العراق سنويا يساوي ما صرفته على حربها على فيتنام أما على صعيد ضعف الجانب المعنوي لدى جنود الاحتلال فقد قال المتحدث باسم الجيش الاحتياطي الأمريكي ستيف سترومفال إن نحو ٤٠٠ ضابط رفضت استقالتهم بسبب نقص الأفراد وعلى الصعيد نفسه ذكرت صحيفة الاندبيندت إن الجنود الفارين من الخدمة مهددين بمواجهة عقوبة السجن مدى الحياة.

جدول رقم (١٠) يبين مواضيع الاتجاه التاسع والأعداد وتاريخها

ت	العنوان	العدد	التاريخ

			٢٠٠٦
١	تسليط الضوء على خسائر قوات الاحتلال التي تذكرها وسائل الإعلام	١٧١	٣/٢٨
٢	هناك خلاف بين المؤسسة العسكرية والتشريعية الأمريكية حول كلفة الحرب على العراق وان ١٠ مليار دولار شهريا ما تصرفه أمريكا سنويا على الحرب في العراق سنويا يساوي ما صرفته على حربها على فيتنام	١٨١	٤/٢٣
٣	صحيفة واشنطن بوست ذكرت ان تكاليف الحرب على العراق بلغت ٣٢٠ مليار دولار	١٨٤	٤/٣٠
٤	الإشارة إلى إن عدد قتلى جنود الاحتلال وصل إلى ٢٤١٨ قتيلا	١٨٨	٥/٩
٥	قال المتحدث باسم الجيش الاحتياطي الأمريكي ستيف سترومفال إن نحو ٤٠٠ ضابط رفضت استقالتهم بسبب نقص الأفراد	١٩٠	٥/١٤
٦	ذكرت صحيفة الاندبيندت ان الجنود المتهربين من الخدمة مهددين بمواجهة عقوبة السجن مدى الحياة	١٩٣	٥/٢١

الاستنتاجات

إزاء ما تقدم فقد خلص البحث إلى مجموعة من الاستنتاجات التي افرزها تحليل المضمون الذي استخدم للكشف عن نوع ومضمون المواضيع التي ركزت عليها الصفحة الأولى لجريدة دار السلام بعد تفجيرات سامراء عام ٢٠٠٦ وكانت على النحو التالي:

١. ركزت الجريدة في المقام الأول على ملف انتهاكات حقوق الإنسان التي حصلت في العراق تلك الفترة وفي هذا إشارة واضحة إلى إن هناك انتهاكات تحصل بحق العراقيين سببها أعمال العنف الذي خلفته تفجيرات سامراء، كما إن فيه تنبيه للحكومة وللقوى السياسية وللمجتمع الدولي من خطورة الوضع الأمني وهو ما أكدته جهات عدة جدول رقم (٢) حيث إن الجريدة لم تظهر على الصفحة الأولى أعمال العنف الطائفي بصورة مباشرة وإنما أشارت إليها من خلال انتهاكات حقوق الإنسان كي لا يزداد الوضع سوءا

وهذا ما يدعو إليه الباحث جميع وسائل الإعلام العراقية خصوصا منها الصحف المحلية أن تنحو منحى جريدة دار السلام في إدارة الأزمات حفاظا على الوحدة الوطنية والاجتماعية للعراق.

٢. أبرزت الجريدة في الصفحة الأولى وفي المقام الثاني مواقف القوى السياسي بشان إقامة حكومة وطنية بعيدة عن التأثيرات الفئوية وبأسرع وقت ممكن حيث إن تشكيل الحكومة تأخر بعد إجراء الانتخابات التي حصلت ٢٠٠٥/١/٣٠ ووجه انتقادات من قوى سياسية وأطراف دولية لحكومة الدكتور إبراهيم الجعفري جدول رقم (٣) في الحد من أعمال العنف وتبين أن الجريدة أرادت أن ترسل رسالة واضحة للحكومة وللقوى السياسية بخطورة الوضع فمثل تلك الظروف ينبغي أن تتعامل معها وسائل الإعلام بحذر كي لا تأتي النتائج عكسية ويقع المحضور ومن هذا المنطلق يدعو الباحث وسائل الإعلام أن تتعامل بمسؤولية وحذر تجاه الأحداث التي تشبه تلك التي وقعت في سامراء.

٣. الجانب الاقتصادي والخدمي والصحي المتردي بعد الغزو الأمريكي على العراق عام ٢٠٠٣ جاء في المقام الثالث من الموضوعات التي أظهرتها الصفحة الأولى للجريدة جدول رقم (٤) وكانت له أثاره السلبية على الوضع الأمني فكثير من القوى السياسية المحلية والدولية كشفت إن احد أسباب العنف في العراق هو ملف البطالة حيث إن الجريدة ورغم الوضع الأمني المتردي في العراق كان ضمن اهتماماتها الملف الاقتصادي والخدمي والصحي الذي يعاني منه العراقيين وكانت دعوة واضحة للحكومة وللقوى السياسية الالتفات إلى هذه الملفات المهمة وهي إشارة إلى لفت انتباه المواطنين والابتعاد بهم عن أعمال العنف الطائفي الذي كاد أن تأكل الأخضر واليابس لا سمح الله.

٤. من مجموع (٣٣) عددا من أعداد الجريدة وضمن الفترة الزمنية للبحث أظهرت الجريدة وعلى صفحتها الأولى من الجانب الأيسر وفي أعلى الصفحة (٣٠) شعارا دعت فيها إلى الوحدة الوطنية والإسلامية والابتعاد عن الفئوية جدول رقم (٦) وهو دعوة من الجريدة للعراقيين جميعا وللقوى السياسية إن الالتزام بهذه المعاني الجميلة وكذلك محاولة منها للحد من أعمال العنف وقطع الطريق أمام الدعوات الفئوية والعرقية الخبيثة التي تحاول أن تزيد الوضع سوءا.

٥. مواضيع المواقف الدولية والإقليمية تجاه الغزو الأمريكي على العراق كان اهتمام الجريدة بها في المقام الخامس حيث أكدت جهات أمريكية مسؤولة وجهات دولية وإقليمية بان الغزو الأمريكي على العراق كانت نتائجه سيئة على المشهد العراقي حيث لم تنشغل الجريدة بأعمال العنف الطائفي وكيفية معالجتها والحد منها فقط بل سلطت الضوء على الأسباب التي كانت وراء ذلك كي لا تنطلي المخططات والأجندة الخارجية على الشعب العراقي وليتفهموا حجم المؤامرة تجاه بلدهم. ومن هذا الباب يدعو الباحث جميع المؤسسات الإعلامية العراقية ووسائل الإعلام إلى التثقيف في كيفية التعامل مع الأزمات.

٦. سلطت الجريدة طيلة الفترة الزمنية للبحث على دعاوى جهات دولية وإقليمية وأمريكية للانسحاب الأمريكي من العراق بسبب النتائج السيئة التي تركها الغزو على العراق وكذلك عزت الجريدة إن احد أسباب العنف هو التدخلات الخارجية في الشأن العراقي ودعم العصابات الإجرامية التي سببت الدمار الكبير في البلد بعد عملية الغزو الأمريكي حتى ان الجريدة ذكرت الخسائر التي لحقت بقوات الاحتلال الأمريكي.

إزاء ما تقدم ومن خلال نتائج البحث توصل الباحث إن الجريدة لم تتطرق في موضوعاتها في الصفحة الأولى إلى اعتمال العنف الطائفي الذي حصل بعد تفجيرات سامراء عام ٢٠٠٦ بصورة مباشرة وإنما أرادت لفت أنظار الرأي العام العراقي إلى الموضوعات التي ذكرها البحث وفي أولها ملف حقوق الإنسان رغم إن هناك في الصفحات الداخلية ذكرت الجريدة أعمال عنف مسلحة طائفية حصلت هنا وهناك ولكنها لم تظهرها في الصفحة الأولى وهو الأمر الذي لفت نظر الباحث أن يتطرق موضوعه ويتمنى من الإخوة الباحثين ان يقوموا بعمل دراسة بحثية مقارنة بين جريدة دار السلام والجرائد المحلية الأخرى في تلك الفترة لإثراء المؤسسات الإعلامية في كيفية التعامل مع الأزمات خصوصا وان العراق مازال يشهد أعمال عنف ولكنها اغلبها سياسية.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١. د. محي الدين عبد الحليم، الإعلام الإسلامي وتطبيقاته العملية، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٤، ص١٩.

٢. علوم الاتصال ص٣٤ عن ٣٧-٣٥ p. albert,la press pp.

٣. ؟؟؟

٤. طلعت همام موسوعة الإعلام والصحافة، مائة سؤال عن الصحافة،دار الفرقان للنشر والتوزيع، ص٥، عمان، الأردن، ١٩٨٨.

٥. محمد خليفة بركات، د. ت، الاختبارات والمقاييس العقلية، القاهرة، ص ١٧٥.

٦. الدميري، مصطفى، اتجاه الصحافة المصرية وعلاقته بالدعوة الإسلامية، رسالة دكتوراه كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، ١٩٨٥، ص٥.

٧. د.إبراهيم خميس وآخرون، المعجم الوسيط مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ج١، دار المعارف بالقاهرة، ١٩٧٢م، ص٢٠٣.

٨. الشعلان، فهد احمد، إدارة الأزمات الأسس- المراحل- الآليات، ط١، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ١٩٩٩.

٩. ملفين ل.ديفيلد وساندرا بول روكيتش نظريات وسائل الإعلام، ترجمة كمال عبد الرؤوف، الدار الدولية للنشر والتوزيع، ط١، القاهرة، ١٩٩٣.

١٠. محمد محمد الشافعي، إستراتيجية إدارة الأزمات والكوارث، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، القاهرة، ٢٠٠١.

١١. Harris,R.J.١٩٨٩Acognitivepsychologyofmass Communication,N.j;Lawrence Erlbaum Association,Inc.

١٢. Graber, Doris (١٩٩٣). Mass Media and American Politics. Congressional Quarterly, Inc. WashingtonD.C, P. ١٤٨.

١٣. هويدا مصطفى، دور الإعلام في الأزمات الدولية، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، ٢٠٠٠م، ص٤٣.

١٤. الهيتي، هادي، اللغة في عملية الاتصال الجماهيري، دار السامر، بغداد، ط١، ١٩٩٧م، ص٨.

١٥.روتري، ديريك، ترجمة فتح الباب عبد الحليم سيد، تكنلوجيا التربية في تطوير المنهج، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٤.
١٦.الزوبعي, عبد الجليل, وآخرون، الاختبارات والمقاييس النفسية, دار الكتب للنشر الموصل, ١٩٨١.
١٧.الغريب، رمزية، التقويم والقياس النفسي والتربوي، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٧، ص٦٥٣.

* **سامراء:** مدينه عراقية تقع في الضفة الشرقية لنهر دجله في محافظة صلاح الدين، وتبعد حوالي مسافة (١٢٥/ كيلو متر) شمال العاصمة بغداد وكانت تسمى قديما بـ(سر من رأى) وقد بناها المعتصم العباسي سنة (٢٢١ هجرية...٨٣٥م) لتكون عاصمة دولته.

* أسماء لجنة الخبراء:

١- أ.د سعد خميس الحديثي/ قسم الإعلام/ كلية الآداب/ الجامعة الإسلامية.
٢- أ.م.د صالح احمد الفهداوي/ كلية الفنون الجميلة/ جامعة بغداد.
٣- أ.م.د طالب عبد الحسين فرحان/ قسم الاعلام/ كلية الاداب/ الجامعة الاسلامية.
٤- د. فاضل البدراني/ قسم الاعلام/ كلية الاداب/ الجامعة الاسلامية.

** مدرس مساعد/ واثق عباس عبد الرزاق/ تدريسي في قسم الإعلام الجامعة الإسلامية).

Attributive-Only & Predicative-Only Adjectives

I.L. Jasim Muhammed Abbas
College of Arts

I.L. Mahmoud Arif Edan
College of Arts

Abstract

The researchers, through the present research, have investigated the different uses of both attributive-only and predicative-only adjectives. The present research aims at finding out the problematic areas faced by those who have, or like, to deal with the two subclasses of adjectives. As a matter of fact, most adjectives can function both attributively and predicatively, but some have to be used either in an attributive position or in a predicative position. There is a group of adjectives that can be used in both positions but with different meanings.

So the present research studies the syntactic and semantic subclasses of attributive-only and predicative-only adjectives. On the other hand, semantic sets have been proposed to account for the usual order of adjectives and for their co-occurrence. At last, the two categories of adjective have to be tested in one of English literary works (i.e.: HAMLET) in order to point out their different uses, both syntactically and semantically.

Introduction:

The terms Attributive and Predicative refer to the position of an adjective in a phrase or a sentence. It is said that an adjective is attributive or is used attributively when it comes before a noun (and is therefore part of the noun phrase). These adjectives can be called Prenominals. For example:

-He is an old man.

-A young shop-assistant was dismissed last week.

An adjective is predicative or it is used predicatively when it comes directly after the verbs (be, seem, feel, look, turn …etc.). It can be used on its own as the complement.

-Your mother seems ***angry***.

-The girl is ***afraid*** of that dog.

Or it may follow the noun it modifies immediately. In this case, it is called postnominal:

-All the persons ***present*** at the meeting were in favour of the proposal.

Although this seems easy enough, one has to learn certain things about English adjectives. The majority of adjectives can function both attributively and predicatively; but some adjectives can occur only before a noun, others only after copular verbs or perception verbs. Some adjectives can occupy more than one position, but depending on where they are placed, they may carry different meanings.

The present research deals with those adjectives which are used in attributive and predicative positions only and it also deals with the meaning they convey when used in one position or another. It proceeds to discuss the word order of both attributive and predicative adjectives.

١. Adjectives used in attributive (prenominal) position only

Some adjectives can go in attributive position but not in predicative position. " A few adjectives can behave like adverbs of degree or intensifiers, more or less in the sense of 'complete', and can be used only in the attributive position, e.g. (mere, out and out, sheer, utter):

-Ken can't be promoted. He is a ***mere*** boy/ ***an out*** and ***out*** rogue.

-What you say is ***sheer***/ ***utter*** nonsense."

(Alexander, ١٩٩٧: ١١٣).

For almost all writers, pronominal, or attributive, position is the most characteristic position for English adjectives. Although many adjectives can appear in both positions, certain ones, called reference adjectives, must occur pronominally.

(Dunton and Kerr, ٢٠٠٥: ٢٥٠) argue " that there are some adjectives that can only be used in attributive position, for example:

chief, elder (= older), eldest (= oldest), eventually, former (=earlier), indoor, inner, lone, main, mere (a mere child = only a child), only, out door, outer, own, premier, principal (= main), sheer (= complete), sole (= only), upper, utter, (complete)".

Leech and Svartvik (١٩٩٤: ٢١٩) introduce some adjectives used only in attributive position which are related to their adverbs, e.g.:

-She was the ***former*** prime minister.

The adjective (*former*) can be related to the adverb (formerly), for example:

-This was formerly a busy port.

Leech and Svartvik (ibid.) add that "there are more such adjectives, where each example with an attributive- only meaning is followed by an example of its corresponding adverb:

-He was a popular colleague and a ***hard*** worker.

-Our students work ***hard***.

-Many changes occurred in Europe in the ***late*** ١٩٨٠s.

-I've not heard much from her ***lately***.

-They went to an ***occasional*** concert.

-***Occasionally*** they went to the theatre."

They (ibid) add that " some attributive- only adjectives are derived from nouns, for example:

-A new ***criminal*** justice bill will soon come before parliament. (crime ~ criminal: 'a bill concerned with the punishment of crimes').

-He thought ***atomic*** weapons had weakened the finest feeling that had sustained making for ages.

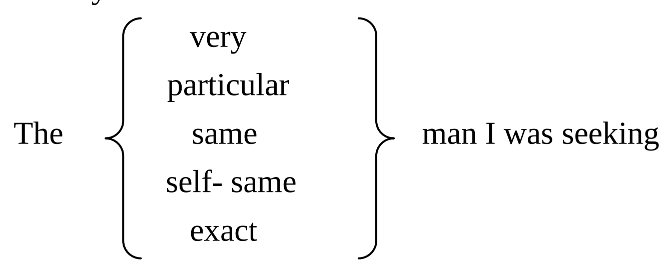
(atom….atomic)

-There will be no need for a ***medical*** examination.

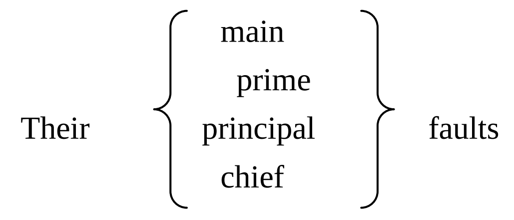
(medicine ~ medical)."

Celce-Murcia and Larsen- Freeman (١٩٩٩: ٣٨٢) mention a list that details the eight categories of adjectives that occur exclusively in attributive position (based on Bolinger ١٩٦٧). They (ibid.) call these adjectives (reference adjectives):

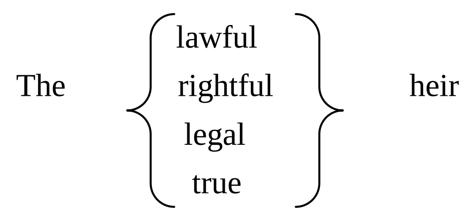
"١. those adjectives that show the reference of the head noun has already been determined:



٢. Those adjectives that show us the importance or rank of the head noun:



٣. Those adjectives that show the head noun is recognized by law or custom:



٤. Those adjectives that identify the reference of the noun itself – that is, they, tell us (in part) what the noun means – and they may not occur after the copula *be*.

A ***medical*** doctor * a doctor is medical.

An ***atomic*** physicist * a physicist is atomic.

A ***reserve*** officer * an officer is reserve.

٥. those adjectives that qualify the time reference of the noun.

The ***future*** king. The ***former*** chairperson.

The ***present*** monarch the ***previous*** occupant

٦. Those adjectives that qualify the geographical reference of the noun:

A ***southern*** gentleman the ***urban*** crisis

A ***rural*** mail carrier.

Two other categories that are mentioned but not specially defined by Bolinger are:

٧. Those adjectives that intensify or emphasize the head noun:

A ***total*** stranger a ***mere*** child

sheer fraud ***utter*** nonsense

٨. Those adjectives that show the uniqueness of the head noun:

The ***sole*** survivor.

The ***only*** nominee.

A ***single*** individual."

" Nouns commonly function as premodifiers of other nouns.

The ***bus*** station, a ***business*** friend, ***student*** agents"

(Greenbaum and Quirk, ١٩٩٠: ١٣١).

They (ibid) add that" they do not share other characteristics of most adjectives:

a. There is no corresponding predicative function:

The ***bus*** station. * The station is bus.

b. They cannot be modified by *very*:

*A *very* ***bus*** station.

c. They cannot take comparison:

* A *buss****er*** station."

There are other features that distinguish these adjectives from other ones; for example: article contrast (the bus/ a bus), number contrast (one bus/ two buses), genitive inflection (the student's essays), premodification by an adjective (the young students).

"the basically nominal character of a premodifying noun, such as *garden in garden tools*, is shown by its correspondence to a prepositional phrase with the nouns as complements: tools for the garden. Compare also:

The ***city*** council ~ the council for the *city*

A ***stone*** wall ~ a wall (made) of *stone*

August weather ~ weather (usual) in *August*

Such correspondence is not available for attributive adjectives:

A ***long*** poem a ***thick*** wall

The ***urban*** council ***hot*** weather"

(ibid., ١٣٢)

The example mentioned above for adjective used attributively only is illustrated by other writers, among them is Alexander. He (١٩٨٨: ١١٣) states that "names of materials, substances, etc. resemble adjectives. So do some nouns indicating use or purpose, e.g. *kitchen* chairs.

Examples of such nouns are:

It's a ***cotton*** dress (= it's cotton/ made of cotton)

It's a ***summer*** dress (= a dress to be worn in summer)

Words like ***cotton*** or ***summer*** behave like adjectives in this one way. They do not have comparative or superlative forms; they cannot be modified by *very*, etc. They remain essentially nouns, often modifying

a second noun. Most of these noun modifiers can be used without change."

Alexander (ibid.) makes a comparison between noun modifiers and adjectives derived from names of materials. He says that some adjectives such as (wooden) and (woolen) are adjectives, not nouns; since they are used with some change in their shape:

It's a ***wooden*** spoon / It's made of *wood*.

It's a ***woolen*** dress / It's made of *wool*.

Celce-Murcia and Larsen – Freeman (١٩٩٩: ٣٨٥) support the preceding explanation of the adjectives which are used only attributively by mentioning another kind of these adjectives. They (ibid.) state that the " the entire adjectival measure phrases can appear before a noun, but when they do, the noun is in its singular form, regardless of the cardinal number expressed:

They have ***a one- year- old*** child.

He is ***a six- foot- tall*** man.

It is ***a twelve- inch- long*** ruler.

Actually this is true of more than one measure phrases. Nouns serving to modify other nouns are unmarked for number in prenominal position. This is a minor point, but a source of errors for ESL/ EFL students.

I need *an* ***egg*** carton. This ***shoe*** box will do.

* I need *an* ***eggs*** carton. * This ***shoes*** box will do."

٢. Adjectives used in predicative position only

Adjectives can be used predicatively as subject complement after linking verbs (be, seem, look, feel):

-I feel *sick.*

-You look *awful*.

An adjective can be used predicatively as object complements after verbs like (consider, believe, find):

-It makes me ***sick*** to see how people spoil the environment.

Adjectives can be a complement to a subject which is a finite clause:

-Whether the minister will resign is still ***uncertain***.

But the construction with introductory (***it***) gives end- weight and the more common:

It is still ***uncertain*** whether the minister will resign.

Adjectives can also be complement to a non- finite clause:

-Driving a bus isn't *so* ***easy*** as you may think.

This research proposes to discuss those adjectives that can be used in predicative position only. In this regard, Leech and Svartvik (١٩٩٤: ٢٢٠) introduce some groups of adjectives that are predicative- only. One such group is ' health adjectives' like (faint, ill, and well):

-Oh doctor, I feel ***faint***.

-He doesn't look ***well***, does he Anna?

-No matter how ***well*** or ***ill*** you are, you'll still be guaranteed acceptance into the pension plan up to the age of ٧٥."

"Some predicative- only adjectives, including (afraid, fond, present, ready) are often followed by clauses:

-I'm ***afraid*** I don't really agree with that, Bill.

Or phrases:

-I'm very ***fond*** of Hemingway.

-Most of the committee members were ***present*** at the meeting. (They attended the meeting)

-I hope you are ***ready*** for some hard work.

(I hope you are prepared for some hard work)

Present and *ready* can also precede a noun, but with different meanings:

A ***ready*** answer'

'an answer which was given readily' and the present situation means' situation at the *present* time". (Leech and Svartvik, ibid)

Radford (٢٠٠٤: ٣٢) agrees with what Alexaner (١٩٩٧: ١١٢) explains that some Adjectives describing feelings, etc., (content, glad, pleased, sorry, upset) and few others, e.g. far and near (except in e.g. *the far East*/ *the near East*) are normally used only predicatively:

-I'm very ***glad*** to meet you.

-Your hotel is quite ***near*** here. It isn't ***far*** from here.

Celce-Murcia and Larsen – Freeman (١٩٩٩: ٣٨٣) try to combine some predicative- only- adjectives in three categories as follows:

"١. Adjectives that begin with an ***a***- prefix:

-The boy is ***asleep***. * The *asleep* boy.

-The boat is ***adrift***. * The *adrift* boat.

٢. Health adjectives

-Larry feels ***faint***.

-He is not ***well***.

٣. Adjectives that must be followed by prepositional phrases or infinitives (i.e., ones that are more complex syntactically):

-He is ***bound*** for China.

-Debbie seems ***inclined*** to agree."

Dunton and Kerr (٢٠٠٥: ٢٥١) add another group of predicative- only- adjectives that includes words expressing feelings, for example: ashamed, content, glad, pleased, upset):

-I was ***pleased*** to see my friends again.

"As with the other positions, a few categories of adjectives always occur in postnominal position.

١. Adjectives in phrases of measurement:

-He is ***six feet tall***.

-The ruler is ***twelve inches long***.

٢. Adjectives in certain fixed expression (mostly derived from French):

Attorney ***general*** heir ***apparent***

President ***elect*** notary ***public***

٣. Adjectives following indefinite pronouns, where the adjectives are derived from a reduced relative clause:

-Let's do *something* (that is) more ***interesting***.

-I can't think of ***anything*** (that is) ***exciting*** *to do*.

Stageberg (١٩٨١: ٢٦٠) states that " when two or more adjectives modify a noun, they can occur after a noun.

-The mailman, ***weary*** and wet, trudged along in the rain.

-A woman, ***old*** and ***gaunt***, stood at the door."

"It should be noted that, in particular, adjectives used only predicatively (*content*, *averse*) or placed after nouns (president elect) insist on stress after the prefix.'Expert, though exceptionally stressed on the prefix, may also be met with as (ex'pert at something) in the predicate."

(Poldauf, ١٩٨٤: ٤٧)

٣. The Meaning of Attributive and Predicative Adjectives

It has been mentioned that many adjectives can appear in both attributive and predicative position, however, with few adjectives; there is a change in meaning, and this is the task that the present section aims to deal with.

٣.١ The difference in meaning between prenominal and postnominal adjectives:

Bolinger (١٩٦٧) notes that there is often something semantically more permanent or characteristic about the attributive adjectives that directly precede nouns than the postnominal adjectives that directly follow nouns, which tend to reflect temporary states or specific events, for example:

-The ***stolen*** jewels (a characteristic of the jewels)

-The jewels ***stolen*** (identified by a specific act – may be they were recovered later)

-The only ***navigable*** river (usual fact about a given region)

-The only river ***navigable*** (temporary state due to a drought or some other event)

-The ***guilty*** people (a characteristic, classifying modifier of the people)

-The people ***guilty*** (the people are described in terms of one act or event)."

(Celce-Murcia and Larsen-Freeman, ١٩٩٩: ٣٨٨)

Alexander (١٩٨٨: ١١٢) gives many more examples concerning the difference in meaning between some adjectives that could be used both attributively and predicatively. He (ibid.) argues that "a few adjectives change in meaning depending on whether they are used before or after a noun. Some of these are: (concerned, elect, involved, present, proper, responsible, etc). The following sentences shed light on this case:

-The ***concerned*** (= worried) doctor rang for an ambulance.

-The *doctor* ***concerned*** (= responsible) is on holiday.

-This ***elect*** (= specially chosen) *body* meats once a year.

-The *president* ***elect*** (= who has been elected) takes over in May.

-It was a very ***involved*** (= complicated) *explanation*.

-The *boy* ***involved*** (= connected with this) has left.

-***Present*** *employees* (= this currently employed) number ٣٠٠٠.

-*Employees* ***present*** (= those here now) should vote on the issue.

-It was ***proper*** (= correct) *question*.

-The *question* ***proper*** (= itself) has not been answered.

-Janet is a ***responsible*** *girl* (= she has a sense of duty).

-The *girl* ***responsible*** (= who can be blamed) was expelled."

Alexander (ibid: ١١٠) proceeds explaining the difference in meaning and adding other adjectives such as (old, late, and heavy). These adjectives have other meanings when they are used attributively. Fore example:

- Agatha Withers is very ***old*** now (i.e. in years- predicative).

- He is an ***old*** friend (i.e. I've known him a long time- attributive).

-Your suitcase is very ***heavy*** (i.e. in weight – predicative).

-Peterson is a ***heavy*** smoker (i.e. he smokes a lot – attributive).

-You're ***late*** again (i.e. not on time – predicative).

-My ***late*** uncle was a miner (i.e. he is dead now – attributive).

٣.٢ The Meaning of Predicative- only- Adjectives when used attributively and vice versa:

There are certain predicative- only- adjectives that could be used reciprocally to give different meanings. Alexander (١٩٨٨: ١١٠) mentions a group of such adjectives. Adjectives such as (faint, ill, poorly, unwell and well) are used predicatively in connection with health:

-What is the matter with him? He's ***ill***/ ***unwell***. He feels ***faint***.

-How are you? I'm very ***well***.

Fine that relating to health is predicative; used attributively which means *excellent'* (e.g. She is a fine woman)

The adjectives *sick* and *healthy* can be used in attributive position, where ill and well normally cannot.

-What's the matter with Mr. Court? He is a ***sick*** man.

-Biggles was very ***ill***, but he's now a ***healthy*** man.

(But ' He's an ***ill*** man' is increasingly heard)

Swan (١٩٩٥: ١٥) makes a comparison among a number of adjectives concerning the meaning they convey when used in both positions. He (ibid.) compares between (*live*) and (*alive*), attributive *old* and predicative *old*:

A ***live*** fish it's still ***alive***

Live (meaning ' not dead')

An ***old*** friend (not the same as a friend who is *old*)

Old (referring to relationships that have lasted a long time).

"There is sometimes another word of similar meaning that can be used before a noun:

-A ***sleeping*** child….or being ***asleep*** (but not 'an *asleep* child')

-A ***living*** person….or being ***alive*** (but not 'an *alive* person')

-The ***frightened*** dog…or being ***frightened***/ ***afraid***. (But not 'the *afraid* dog')

-A ***satisfied*** customer….or feeling ***satisfied***/ ***pleased***. (But not 'a *pleased* customer')

-A ***lonely*** feeling…or feeling ***lonely***/ alone. (But not 'an *alone* feeling')

Ashamed, glad, pleased, and upset can come before a noun when they do not refer directly to a person:

-An ***ashamed*** look, the ***glad*** news, a ***pleased*** expression, an ***upset*** stomach"

(Dunton and Kerr, ٢٠٠٥: ١٨٣)

"*Ill* and *well* referring to health can sometimes occur before a noun. *Ill* can do this when it is modified by an adverb:

-The doctor had been called out to *a severely* ***ill*** patient.

Well can come before a noun in a negative sentence:

-My father is not a ***well*** man".

(Dunton and Kerr, ٢٠٠٥: ١٨٣)

"Adjectives that characterize the referent of the noun directly are termed ***inherent***; those that do not are termed ***non-inherent***. Some non-inherent adjectives occur also predicatively. For example, both a new friend and a new student are non-inherent, though the former can be used predicatively:

-That student is ***new***.

-*my friend is *new*."

(Quirk and Greenbaum, ١٩٧٣: ١٢١)

They (ibid.) proceed to mention that " a few words with strongly emotive value are restricted to attributive position, e.g.:

-You ***poor*** man, my ***dear*** lady, that ***wretched*** woman".

Quirk and Greenbaum, (ibid.) state that " a few adjectives have a heightening or lowering effect on the noun they modify. Two semantic subclasses of intensifying adjectives can be distinguished for our present purpose: ***emphasizers*** and ***amplifiers***. Emphasizers have a general heightening effect: emplifiers scale upwards from an assumed norm, denoting the upper extreme of the scale or a high point on the scale.

١. Emphasizers are attributive only. Examples include:

-A ***certain*** ('sure') winner ***pure*** (sheer) fabrication

-An ***outright*** lie a ***real*** (undoubted) hero

٢. Amplifiers are central adjectives when they are inherent:

-A ***complete*** victory ~ the victory was ***complete***.

-Their ***extreme*** condemnation ~ their condemnation was ***extreme***.

-His ***great*** folly ~ his folly was ***great***.

But when they are non-inherent, they are attributive only:

-A ***complete*** fool…..*the fool is complete.

-A ***perfect*** idiot……..*the idiot is perfect."

٤. The Order of Attributive and Predicative Adjectives

٤.١ The Order of Attributive Adjectives:

Indeed, "The order of two or more attributive adjectives is a point of English Grammar that is a minor source of error for non-native speakers of English. This is partly because not all languages follow a prenominal order the way English does." (Celce-Murcia and Larsen-Freeman, ١٩٩٩: ٣٩٢)

The order of adjectives and noun modifiers depends mainly on the kind of meaning they express. Words like "*beautiful*" or *"nice"*, which express speaker's opinion, come first. Words expressing purpose or type, such as electronic, come later.

Sometimes two nouns are used together:

The ***town*** wall the ***Finance*** minister ***winter*** evenings

Here the nouns *town* and *finance* are used like adjectives, to modify *wall* and *minister*. When both adjective and noun modifiers are used, the adjectives come first:

The ***old town*** walls the ***former Finance*** Minister

Dark winter evenings

Celce-Murcia and Larsen-Freeman (٢٠٠٥: ١٨٥) introduce a very clear list for the order of attributive adjectives. This research is concerned with those adjectives that are used attributively only.

The order, as illustrated by Celce-Murcia and Larsen-Freeman (ibid.) is as follows:

١. **Opinion**: beautiful, nice, wonderful, awful, etc.

٢. **Size**: long, large, small, short, tall, etc.

٣. **Most of other qualities**: clear, busy, famous, new, etc.

٤. **Age**: new, old

٥. **Shape**: round, square, fat, thin, wide, narrow, etc.

٦. **Colour**: blue, red, white, black, etc.

٧. **Participle forms**: running, missing, covered, broken, etc.

٨. **Origin**: British, Italian, Chinese, etc.

٩. **Material**: sandy, wooden, brick, paper, plastic, etc.

١٠. **Type**: electronic, human, chemical, etc.

١١. **Purpose**: alarm (clock), tennis (court), walking (boots), etc.

For example:

-The ***poor little pink plastic*** doll.

-An ***ugly old gray wooden*** statue.

-An ***ugly big round chipped old blue French*** vase.

٤.٢ The Order of Predicative Adjectives:

Celce-Murcia and Larsen-Freeman (٢٠٠٥: ٢٥٤) affirm that "the order of predicative adjectives is less fixed than the order before a noun. ***And*** is normally used before the last adjective.

-The chair was ***soft*** *and* ***comfortable***.

-We were all ***cold***, ***wet***, *and* ***hungry***.

An adjective expressing an opinion often comes last:

-She is ***old*** *and* ***beautiful***.

We use (**but**) when the two qualities are in contrast:

-The solution is ***cheap*** *but* ***effective***/ ***cheap*** *and* ***effective***".

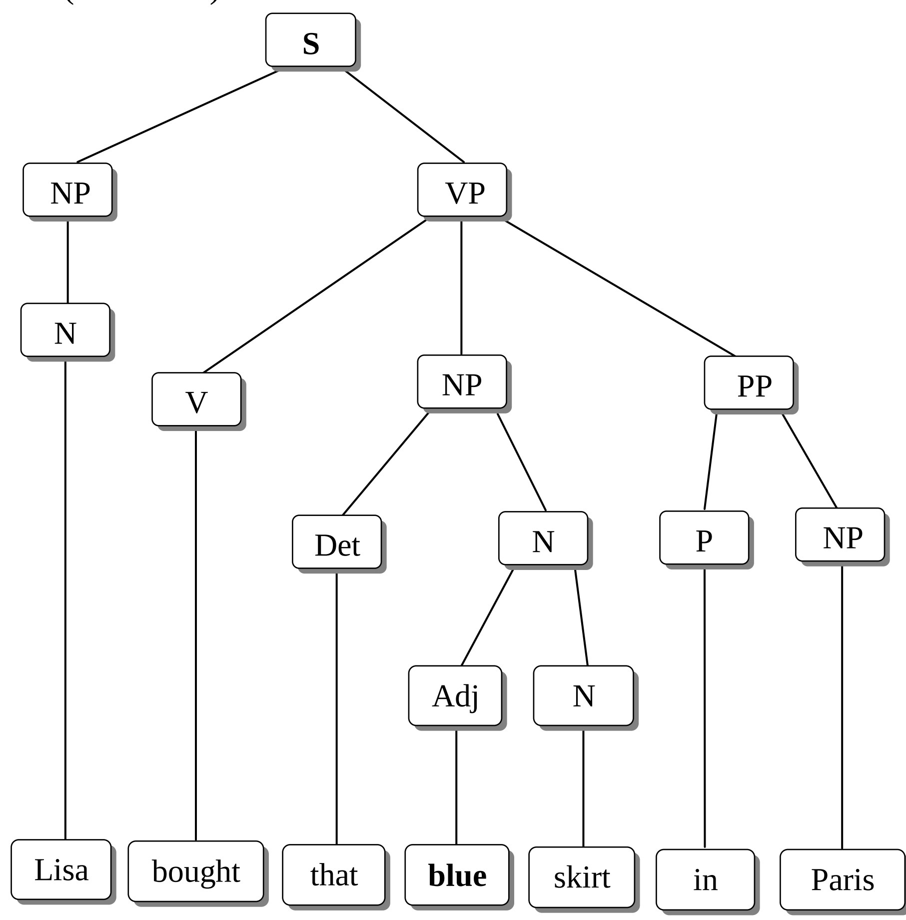
Difficulties of Using the Position of Adjectives:

Most of the ESL normally use adjectives conventionally by putting them before the noun they modify. But, as has been mentioned earlier, some adjectives must be used exclusively after the noun they modify. The violation occurs more often when using predicative- only adjectives while nearly no mistake occurs in using attributive- only adjectives. Then, the question is that: what is the reason that makes the former category (predicative) more difficult to use compared with the later one (attributive)?

To figure out an answer to this question, a study has been conducted and has resulted in more than one point of view as the following:

Unlike adverbs, which often seem capable of popping up almost anywhere in a sentence, adjectives nearly always appear immediately before the noun phrase that they modify (on line).

Thus, the general idea of noun phrases in English grammar (for the ESL at least) is that; the typical noun phrase (NP) is either a noun used alone (i.e. Lisa/ Paris) or **determiner** (e.g. the) **+ adjective** (e.g. blue) **+ noun** (e.g. skirt) as shown in the following graphical representation of constituent structure of a typical sentence which is taken from Trask (١٩٩٣: ٢٨٥):



This diagram (or part of it) is unconsciously present in the mind of non-native speakers of English language. Thus, they tend to use all adjectives in *attributive position* (whether they are attributive or predicative-only positions).

The **second** reason that leads to the position mistakes of using adjectives is the difference in **number** between the two categories of adjectives. In order to check out the number of attributives only compared with the predicatives only, a quick study has been made with a certain dictionary (Oxford word power) which is supposed to involve only the most common words used by native speakers. The result is as shown in the following:

A	back	crying	far
adrift	backward	**D**	Fellow
aged	**bonkers**	dear	final
alike	**bound**	downward	**finished**
alone	**broke**	drunken	**famished**
alternative	**C**	dual	**fond**
apparent	central	**due**	forcible
associate	charted	**E**	**fraught**
attendant	chief	especial	frontal
auxiliary	civil	eventual	future
average	**clad**	excess	**G**
avid	**complete**	exclusive	**galore**
awash	consuming	existing	general
awful	countless	extreme	glorified
awry	criminal	**F**	gracious
B	critical	**famished**	graphic

H	left-hand	O	primitive
heavenly	legal	**only**	principal
het up	Life and death	**outgoing**	professional
I	lightning	**outlying**	prone
idle	lone	**outmoded**	proper
immediate	lonely	**outright**	provincial
impatient	**M**	**outward**	pure
impending	main	**overall**	**R**
imperfect	major	**owning**	record-breaking
inclusive	martial	**P**	removed
indoor	mass	**parental**	respective
ill	maximum	**particular**	responsible
initial	mental	**passable**	right-hand
inner	mere	**past**	rightful
innermost	mid	**pat**	running
inside	middle	**paternal**	**S**
intrinsic	military	**penal**	scant
itinerant	minimum	**personal**	sheer
L	mock	**plain**	single
laden	motor	**polar**	sorry
last	multimedia	**potential**	special
late	**N**	**precise**	stray
latent	native	**prevailing**	subsequent
lay	neighbouring	**prime**	successive

sundry	touched	uncritical	W
surrounding	tragic	**utmost**	well
susceptible	U	**utter**	working
T	ubiquitous	**V**	worse
terrible	ultimate	**virtual**	

As can be seen in the preceding table, it is clear that the narrow and limited number of the predicatives compared with the attributives. This difference in number makes the non-native speaker neglect such slight property and forms a general rule that says "all attributives precede nouns.

A **third** reason of attributive position mistakes is that: according to the small number of predicative attributives, then they aren't repeated as much as the attribute attributives. And that makes them difficult to acquire (on the part of non-native speaker).

The repetition is a major factor for acquiring a skill. Because, language learning is a process of habit formation. The more often something is repeated, the stronger the habit and the greater the learning. (Larsen, ٢٠٠٠: ٤٣). As a result, predicatives (with their narrow number) are much less repeated and difficult to be remembered and acquired.

Finally, to sum up the reasons of position difficulties in attributives using, one can say three main points:

١. The conventional (and familiar) position of adjectives. (E.g. attributive position)

٢. The difference in number between the two categories.

٣. The amount of repetition of one category comparing with the other.

٥. Attributive and Predicative only- Adjectives in a Literary Work

In this section, the aim would be to show the application of the (attributive and predicative only- adjectives) in one of the English literary works in order to highlight some points that link with this current subject. And also to analyse some exceptional uses. Shakespeare is the writer chosen for this purpose, and his masterpiece "HAMLET" is the literary work chosen.

Shakespeare uses many *Attributive* and *Predicative* only adjectives in his work. Examples of such sentences are:

Attributive only:

HAMLET If his ***chief*** good and market… (١٥٩: Line ٣٤)

GRAVEDIGGER His ***own*** death shortens not his ***own*** life. (١٨٩: ١٧)

HAMLET Fear it, Ophelia, fear it, my ***dear*** sister. (٢٧: ٣٣)

KING Richer than that which four ***successive*** kings. (٢١٩: ٢٥٥)

QUEEN Come, come, you answer with an ***idle*** tongue. (١٣٥: ١٢)

HAMLET Singeing his pate against the ***burning*** zone. (٢٠٣: ٢٦٢)

GHOST Doomed for a ***certain*** term to walk the night. (٤١: ١٠)

Predicative only:

HAMLET Tis not ***alone*** my inky cloak good mother. (١٥: ٧٧)

POLONIUS O dear Ophelia, I am ***ill*** at these numbers. (٦٧: ١٢٠)

HAMLET We will have a speech ***straight***. (٨٣: ٤٠٨)

HAMLET I'll be with you ***straight***. (١٥٩: ٣١)

SECOND I tell thee she is; and therefore make her grave ***straight***. (١٨٩: ٣)

HAMLET I'll be with you ***straight***. (١٥٩: ٣١)

HAMLET I am very ***glad*** to see you. (٢١: ١٦٦)

HAMLET I am ***glad*** to see you well. (٨٣. ٣٩٩)

HAMLET I am ***sorry*** they offend you, heartily. (٤٧: ١٣٤)

POLONIUS That does afflict our natures. I am ***sorry***. (٥٩. ١٠٥)

Thus, each adjective has its own position whether predicative or attributive one. An example that has been taken from the sentence above is that the adjective (ill) cannot be used before the noun it modifies. i.e.

POLONIUS O dear Ophelia, I am ***ill*** at these numbers. (٦٧: ١٢٠)

Otherwise, the adjective (sick) is central which can be used in both positions (i.e. pre- and post-nominal) and it can give the same associative meaning of bad bodily or mentally condition. For example, Shakespeare gives, at least, two sentences that show clearly the two positions for (sick). The first one is in an attributive position, and the second one is in a predicative position:

QUEEN To my ***sick*** soul as sin's true nature is. (١٦٣: ١٧)

FRANCISCO For this relief much thanks. 'Tis better cold, and I am ***sick*** at heart. (١: ٨)

Murcia and Larsen- Freeman (١٩٩٩: ٣٨٢) give evidence to those attributive only-adjectives that show the importance or rank of the head noun as Shakespeare uses the adjectives (chief/ and main) in the following sentences:

HORATIO The source of this our watch and the ***chief*** head. (٧: ١٠٦)

POLONIUS Are most select and generous, ***chief*** in that. (١٣: ٧٤)

QUEEN I doubt it is not other but the ***main***. (٦٣: ٥٦)

HAMLET Goes it against the ***main*** of Poland, sir. (١٥٩: ١٥)

And those attributive adjectives that show the head noun is recognized by law or custom such as the adjectives (true/ and proper) in Hamlet. For example:

HORATIO Before my God, I might this believe without the sensible and ***true*** avouch of mine own eyes. (٣: ٥٨)

HAMLET Thrown out of his angle for my ***proper*** life. (٢٠٩: ٦٦)

The two categories that are mentioned by Bolinger and assured through Shakespearian Drama are:

١. Those attributive only-adjectives that intensify or emphasize the head noun and which are:

POLONIUS But ***mere*** implorators of unholy suits. (٣٣: ١٢)

KING Without the which we are pictures, or ***mere*** beats. (١٦٧: ٨٢)

POLONIUS More grief to hide than hate to ***utter*** love. (٥٩: ١١٨)

٢. And those adjectives that show the uniqueness of the head noun such as (the sole survivor, the only nominee):

KING When sorrows come, they come no ***single*** spies. (١٦٥: ٧٤)

In a number of sentences, Shakespeare violates the rules of adjective positions for both attributive only- that are predicative only- positions. He uses, what in literature is called, "*Anacoluthon*" technique. Anacoluthon is grammatically incorrect sentences and confusing to the reader. Used deliberately, an anacoluthon can be effective, especially in oratory. (Board, ١٩٨٠: ٩)

The following examples are in pairs to show the normal use of the adjective in first, and then to show the "*Anacoluthon*" technique (i.e. the exceptional uses) in the second part:

Sure (predicative only):

HAMLET At least I'm ***sure*** it may be so in Denmark. (٤٥: ١٠٩)

"*Anacoluthon*" technique

QUEEN And ***sure*** I am two men there are not living. (٦١: ٢٠)

Gracious (attributive only):

POLONIUS Both to my God and to my ***gracious*** king. (٦٣: ٤٥)

"*Anacoluthon*" technique

HAMLET The state is the more ***gracious***. (٢٠٩: ٨٥)

Alone (predicative only):

HORATIO TO you ***alone***. (٣٧: ٥٩)

HAMLET Now I am *glad* ***alone***. (٩١: ٢٢٢)

LAERTES For nature, crescent, does not grow ***alone***. (٢٧: ١٠١)

"*Anacoluthon*" technique

HAMLET And thy commandment all ***alone*** shall live. (٤٥: ١٠٢)

Well (predicative only):

HAMLET My father's spirit in arm! All is not ***well***. (٢٥: ٢٥٣)

LAERTES Farewell, Ophelia; and remember ***well***. (٣١: ٨٣)

"*Anacoluthon*" technique

POLONIUS Marry, ***well*** bethought. (٣١: ٩٠)

The adjective (old) can be either a central adjective or an adjective restricted to attributive position. In that **old** man, old is a central, and can thus also be predicative: that man is **old**. On the other hand, in the usual sense of an **old** friend of mine (a friend of **old**, a **long** standing friend), **old** is restricted to attributive position and cannot related to "my friend is **old**". Thus, adjectives that characterize the referent of the noun directly (that **old** man, My friend is **old**) are termed ***inherent***, those that do not (an **old** friend) are termed ***Non-inherent***.

(Quirk, et al: ١٩٨٥: ٤٢٨)

Examples of ***inherent*** that are taken from Shakespeare are:

HAMLET A little month; or e' er those shoes were ***old***. (١٩: ١٧٤)

HAMLET And you, my sinews, grow not instant ***old***. (٤٥: ٩٤)

HAMLET Well said, ***old*** mole! (٤٩: ١٦٢)

VOLTIMAND Whereon ***old*** Norway, over come with joy. (٦٣: ٧٢)

HAMLET Slanders, sir. For the satirical rogue says here that ***old*** men. (٧١: ١٩٧)

ROSENCRANTZ Happily he is the second time come to them; for they say an ***old*** man is twice a child. (٨١: ٢٥٨)

Inherent adjectives:

HAMLET Dost thou near me ***old*** friend. (٩١: ٥١٠)

The adjective **dear** is predicative only position. e.g.

HAMLET Would I had met my ***dearest*** foe in heaven. (٢١: ١٨١)

HAMLET If thou didst ever thy ***dear*** father love. (٤١: ٢٣)

KING Welcome, ***dear*** Rosencrant and Guidenstern! (٥٩: ١)

POLONIUS Thine evermore, most ***dear*** lady. (٦٧:١٢٣)

POLONIUS Or my ***dear*** majesty your queen here. (٦٧: ١٣٥)

GUILDENSTERN In what my ***dear*** lord? (٨١: ٢٥٨)

HAMLET That I the son of a *dear* father murdered. (٩٣: ٥٥٨)

KING Of your ***dear*** father's death. (١٦٩: ١٣٨)

KING Laertes, was your father ***dear*** to you? (١٨٣: ١٠٧)

QUEEN - O my ***dear*** Hamlet.

But Shakespeare uses this adjective in different syntactic and semantic functions, as in the example below:

HAMLET And sure, dear friends, my thanks are too ***dear*** a half-penny. (٧٣: ٢٦٨)

He uses ***dear*** to mean 'not worth a halfpenny, of no value. Therefore, this use violates the property of this adjective under what has been mentioned "*Anacoluthon*"

Conclusion

Adjectives can be sub-classified according to whether they can function as: ١. attributive only, ٢. predicative only, ٣. central, which hasn't been dealt with in this research. The restrictions of adjectives to attributive or predicative use are not always absolute, and sometimes vary with individual speakers.

In general, adjectives that are restricted to attributive position or that occur predominantly in attributive position do not characterize the referent of the noun directly. For example, **an old** friend (one who has been a friend for a long period of time) does not necessarily imply that the person is **old**, so that we can not relate **my old friend** to **my friend is old**. In that use, **old** is attributive only. Some adjectives have a heightening or lowering effect on the noun they modify. Two semantic subclasses of intensifying adjectives can be distinguished for the present study: emphasizers and amplifiers. Emphasizers are attributive only, while amplifiers are attributive only when they are non-inherent.

Adjectives that are restricted or virtually restricted to the predicative position are mostly like verbs and adverbs. They tend to refer to a (possibly temporary condition) rather than to characterize. Perhaps the most common are those referring to health or lack of health.

A large group comprises adjectives that can or must take complementation. Some have homonyms that can occur both predicatively and attributively.

BIBLIOGRAPHY

Alexander, L.G. (١٩٨٨) ***Longman EnglishGrammar***, New York: Longman publishing.

Associates, H. (١٩٩٩) ***Oxford Word power,*** Oxford: Oxford University Press.

Board, C. E. (١٩٨٠) ***Dictionary of Literary Terms***, Coles Publishing Ltd.

Celce – Murcia, M. and Larsen – Freeman, D. (١٩٩٩) ***The Grammar Book***, Heinle and Heinle publishers.

Crystal, D. (١٩٩١) ***A dictionary of Linguistics and Phonetics***, (٣rd ed.) Great Britain: T.J. Press, Padstow.

Dunton, T and Kerr, J. (٢٠٠٥) ***Learner's Grammar***, Oxford: Oxford University Press.

Greenbaum, S. and Quirk, R. (١٩٩٠) ***A Student's Grammar of the English Language***, England: Longman Group (FE) Ltd.

Larsen, D. (٢٠٠٠) ***Techniques and Principles in Language Teaching***, (٢nd ed.) Oxford: Oxford University Press.

Leech, G and Svartvik, J. (١٩٩٤) ***A communicative Grammar of English***, New Yourk: Longman Group Limited.

Poldauf, I. (١٩٨٤) ***English Word Stress***, Pergamon Press Ltd.

Quirk, R. ; Greenbaum, S. ; Leech, G. and Svartvik, J. (١٩٨٥) ***A Comprehensive Grammar of the English Language***. London: Longman Group Ltd.

Quirk, R. and Greenbaum, S. (١٩٧٣) ***A University Grammar of English***, Hong kong: Commonwealth Printing Press Ltd.

Quirk, R.; Greenbaum, S.; Leech, G. and Svartvik, J. (١٩٨٥) ***A comprehensive Grammar of the English Language***, London: Longman Group Ltd.

Radford, A. (٢٠٠٤) ***English Syntax***, Cambridge: Cambridge University Press.

Shakespeare, W. (١٩٦٨) ***Hamlet***, London: Longman Group Ltd.

Stageberg, N.C. (١٩٨١) ***An introductory English Grammar***, Holt, Rinehart and Winston, Inc.

Swan, M. (١٩٩٥) ***Practical English usage***, Oxford: Oxford University Press.

Trask, R.L. (١٩٩٩) ***Language: The Basics***, (٢nd ed.), Great Britain by T.J. International Ltd, Padstow, Cornwall.

Turton, N.D. and Heaton, J.B. (١٩٩٦) ***A Dictionary of Common Errors***, London: Longman Group Ltd.

المستخلص

لقد قام الباحثان في هذا البحث بدراسة الانواع المختلفة لاستخدام الصفات التي تسبق الاسم فقط وتلك التي تلي الاسم فقط. ان هذا البحث يهدف الى تحديد الصعوبات التي يواجهها اولئك الذين يرغبون او يتعاملون مع هذين النوعين من الصفات. ومن المعلوم ان معظم الصفات يمكن ان تستخدم قبل او بعد الاسم. لكن بعضها تستخدم تحديداً اما قبل او بعد الاسم. اضافة الى ذلك, توجد مجموعة من الصفات التي من الممكن ان تستخدم في كلا الموقعين ولكن بدلالات مختلفة.

وعلى هذا الاساس يتناول هذا البحث تلك الجوانب التركيبية والدلالية للصفات المستخدمة حصراً قبل وبعد الاسم. من جهة اخرى فان هناك مجموعة من دلالات المعنى التي تم التعامل معها والتي تهدف الى توضيح الترتيب المعمول به لهذه الصفات. وفي نهاية البحث, فقد تم اجراء دراسة تطبيقية لهذين النوعين من هذه الصفات على واحد من النصوص الادبية الانكليزية من اجل ابراز استخداماتها المختلفة تركيباً ودلالياً.